Felsefe dergisi

88/1

BİLİMSEL-TEKNİK DEVRİM VE FELSEFE

Prometheus Öldü mü?
Ömer B.Canatan

Bilgisayarlaşmanın Sosyal-Felsefi Sorunları
G.Smolyan

Bilimsel-Teknik Gelişmenin Kültürel Görünüşleri
İ.T.Frolov-G.L.Belkina

İşçi Sınıfı-Hâlâ Var mı?
H.Jung

Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı
K.Marx

Hegel'in Dünya Tarihini Dönemlere Ayırma Ölçütleri
K.Bal

Platon Felsefesinin Toplumsal Kökleri
Kürşat Güzey

Her Neye Baksam O Değil!
Yakup Şahan

●●

Dante, Galilei, Einstein
B.Kuznetsov

Rus Anarşizmine Yönelik Yergisel Bir Saldırı: Ecinniler
K.Städke

Felsefe dergisi

Felsefe dergisi

Ocak '88

Kapak resmi; Raffael'in Roma'da Vatikan Müzesi'nde bulunan «**Atina Okulu**» freskinden alınmıştır: Herakleitos

Üç aydan bir çıkar. 2500 TL. (KDV dahil)
Sayı: 23 Yönetim Yeri: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5 Kat. 3 Cağaloğlu / İST.

Dizgi - Baskı: Final Ofset

Abonelik: Yurt İçi Yıllık 6.000 TL. Yurt dışı 20 D.M. Adedi 5 DM'tır (Posta ücreti dahil) Abonelik bedeli De Basım Yayın Ltd. Şti'nin Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 nolu hesabına yatırılarak abone olunabilir.

Sahibi: De Basım Yayın Ltd. Şti. Adına
Ayhan Kızılöz

Yazı İşleri Müdürü: Fevzi Göloğlu

Danışma Kurulu: Macit GÖKBERK (Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı), Osman GÜREL (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU (Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TİMUÇİN (Doç. Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi).

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL TEKNİK DEVRİM VE FELSEFE

SUNU 5

FELSEFE TARİHİ
Platon Felsefesinin Toplumsal Kökleri K.GÜZEY 11

FELSEFE SORUNLARI
Her Neye Baksam O değil! Y. ŞAHAN 25

FELSEFE VE DOĞABİLİMLERİ
Biyolojide Bilimsel Araştırma ve Felsefi Savaşım
I. T. FROLOV/Y. ŞAHAN 37

ÖZEL BÖLÜM
Prometheus Öldü Mü? Ömer B. CANATAN 57
Bilgisayarlaşmanın Sosyal-Felsefi Sorunları
G. SMOLYAN/H. ATASOY 73
Bilimsel-Teknik Gelişmenin Kültürel Görünüşleri
I. T. FROLOV - G. L. BELKİNA/S. ERGAND 84
İşçi Sınıfı - Hâlâ Var Mı? H. JUNG/H. ATASOY 93

TARİH FELSEFESİ
Hegel'in Dünya Tarihini Dönemlere Ayırma Ölçütleri
K. BAL/Z. GÜRSOY 120

FELSEFE ELEŞTİRİLERİ
Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı
K. MARX/T. AĞAOĞLU 126

ESTETİK VE SANAT KURAMI
Dante, Galilei, Einstein B. KUZNETSOV/O. ÖZÜGÜL 142
Rus Anarşizmine Yönelik Yergisel Bir Saldırı: Ecinniler
K. STÄDKE/O. ÖZÜGÜL 154

OKUR FORUMU
Kütle İle Enerjinin Birbirine Dönüşmesinden Sözetmenin
Yol Açtığı Sorunlar. M. Ali KUNTMAN 173

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI
Felsefe Yayınları Kaynakçası 1928 - 1984
Hasan S. KESEROĞLU 183
FELSEFE SÖZLÜĞÜ A. TİMUÇİN 189

SUNU

Toplumsal bir varlık olan insanoğlu, Daniel Defoe'nun ünlü romanının kahramanı Robinson Crusoe gibi tek başına bir adada yaşamamaktadır; günleri ailesiyle, iş arkadaşlarıyla, dostlarıyla birlikte geçmektedir. Herkes nesnelerin ve fenomenlerin çeşitli yönleriyle her an yüz yüze gelmektedir. Basın, radyo, televizyon bir enformasyon seli akıtmaktadır üzerimize. Peki bu durumda olayların iç yüzünü, gerçek nedenlerini nasıl anlayacağız? Nasıl doğru bir tavır alacak ve davranacağız?

Bunun tek bir yanıtı vardır: Yaşadığımız dünyada olup bitenleri anlamak, toplumsal olayları nasıl etkileyebileceğimizi ve yaşamımıza nasıl anlam kazandırabileceğimizi bilmek için bir dünya görüşüne gereksinmemiz vardır. Her dünya görüşünün temelinde de belirli bir FELSEFE yatmaktadır. Bireysel dünya görüşümüz toplumsal olarak ulaşılmış dünya görüşünün o günkü aşaması içinde yer almaktadır; biz, bu aşamaya ulaşmış dünya görüşünü algılar, benimser, kişisel deneyimlerimizle birleştirir ve bir dünya imgesi haline getiririz. Bunun yanı sıra dünya imgemiz bilimsel bilgilerden, açıklanmış kuramlardan, toplumsal ve kişisel deneyimlerden, duygusal tavırlardan ve buradan türetilmiş davranış kurallarından oluşan bir birliktir. Demek ki, felsefe, kişinin kendine bir dünya imgesi yaratması ve ona özgül bir tarzda biçim vermesiyle dünya görüşünün özümsenmesine ilişkin karmaşık mekanizmalar üzerinde etkide bulunmaktadır. Kişinin dünya imgesi değişik etmenler yüzünden çelişkili olabilmektedir. Davranışları bilinçli ya da kendiliğinden felsefi bir temele dayanabilmekte ve bu etmenler belirli bir durumda somut karar verme olanaklarından hangisi-

nin seçileceğini belirlemektedir. Bu durumda felsefenin, insanların davranışlarını değer, kural, motif ve irade oluşturucu bir biçimde etkilediğini söyleyebiliriz. Eğer felsefenin önemini anlarsak, ancak o zaman toplumsal bilgilerin, değerlerin ve davranışların belirleyenlerini ve mekanizmalarını doğru bir şekilde değerlendirebiliriz. Karl Jaspers haklı olarak, «felsefe yapmanın sadece profesörlerin işi olduğu düşüncesinden kendimizi kurtarmalıyız. Tam tersine tüm insanların sorunudur bu» demektedir.

Binlerce yıllık felsefe tarihinde felsefenin görevine ve nesnesine ilişkin tasarımlar sık sık değişmiştir. Bu değişmeler rastlantısal ya da isteğince değil, çağın toplumsal ilişkilerine ve bilimsel bilgilerin somut durumuna bağlı olarak gerçekleşmiştir. Tüm ayrılıklara karşın felsefi görüşlerin hepsi bugüne kadar ortak bir noktaya sahip olmuşlardır: İnsanlar felsefenin yardımıyla dünyanın bir bütün olarak anlaşılması, madde ve bilinç arasındaki ilişki, bilgilerimizin kaynağı, toplumda insanın yeri gibi genel sorunlara yanıt aramışlar ve aramaktadırlar. Felsefenin genel sorunlarının yüzyıllar boyunca önemli ölçüde değişmemesi, onun toplum içinde etkinlik gösteren sınıfların dışında ya da üstünde yer aldığı anlamına gelmemektedir. Tam tersine temel felsefi sorunlara verilen yanıtların tarzı, filozofların sınıfsal konumlarını dışavurmakta ve belirlemektedir. Her felsefe kendi özgül araçlarıyla belirli bir sınıfın çıkarlarını yansıtır ve böylece bu çıkarların gerçekleşmesine yardımcı olur.

Çağımızın en ilerici ve belirleyici toplumsal gücü olan çalışan sınıfın çıkarlarının felsefi ifadesi diyalektik - maddeci felsefedir, toplumcu ideolojidir. Diyalektik-maddeci felsefe insanlığın pratik deneyimlerini, tekil bilimlerin kazanımlarını genelleştirerek maddeciliği ve diyalektiği tüm yönleriyle geliştirmektedir. Diyalektik-maddeci felsefe doğa, toplum ve düşünceye ilişkin genel yasallıkların işleyişlerini, etkilerini araştırmakta, ve bu şekilde elde edilen bilgilerden, dünyayı çalışanların çıkarı doğrultusunda değiştirme metodlarıyla araçlarını türetmektedir. «Gerçekliği kavrama ve değiştirme metodlarının kuramı» olan metodoloji ile dünya görüşü arasında yakın bir bağ bulunmaktadır; bu bağ felsefenin dünya görüşsel ve metodolojik işlevlerinin birliğinden kaynaklanmaktadır. Diyalektik-maddeci metodolojik araştırmalar ber zaman pratiği göz önünde bulundururlar; yani burjuva metodolojisindeki bilimci sınırla-

maların tersine, bilgilenmenin amaç değil, amaca ulaşmak için bir araç, insanlığın çıkarı doğrultusunda doğal ve toplumsal gerçekliğe yine insan tarafından egemen olunması için bir araç olduğu görüşünü çıkış noktası olarak almaktadırlar. Pratik yaşamın ve kuramsal düşüncenin deneyimleri felsefenin, özellikle de dünyayı sadece yorumlamakla kalmayıp, değiştirilmesi için kuramsal temelleri sağlayan diyalektik-maddeci felsefenin önkoşullarını yaratmaktadır. Maddenin karşısında bilincin birincilliğini öne süren idealist görüş, toplumcu ideolojinin karşıtı olan, ortaya hangi biçim ve ad altında çıkarsa çıksın tüm burjuva ideolojilerinin temelini oluşturmaktadır. Bütün bunlar göz önüne alındığında karşımıza, felsefeyle uğraşmanın zorunluluğu dışında bir başka sorun daha, yani hangi dünya görüşünün, hangi ideolojinin seçilmesi gerektiği sorunu çıkmaktadır. Ve bu seçimi yapmaktan hiçbir şekilde kaçınamayız; çünkü «... burjuva ya da toplumcu ideoloji. İkisinin ortası yoktur (insanlık 'üçüncü' bir ideoloji yaratmamıştır... Sınıfların dışında ve üstünde bir ideoloji olamaz). Bu nedenle toplumcu ideolojinin her çeşit **dışına çıkış**, değerini düşürmeye çalışan her çaba, aynı zamanda burjuva ideolojisini güçlendirmek anlamına gelmektedir.»

***

1986 Haziranı'ndan bu yana iki ayda bir çıkan **Felsefe Dergisi** bu sayıyla birlikte artık yılda dört, kez yayımlanacaktır.

Büyük çoğunluğu korunan öteki bölümlerin yanı sıra bu sayıda dergiye iki yeni bölüm, **Tarih Felsefesi** ve **Filozoflar Ansiklopedisi** bölümleri eklenmiştir.

Tarih felsefesi kavramı, toplumun tarihine ve tarihbilimin görevleriyle olanaklarına ilişkin felsefi kuramları tanımlamaktadır. Bu bölümde tarihsel gelişmenin çözümlenişinin, açıklanışının ve varsayımların genel kuramlarıyla yöntemleri maddeci tarih anlayışı açısından ele alınacaktır. **Tarih Felsefesi** bölümünün ilk yazısı «Hegel'in Dünya Tarihini Dönemlere Ayırma Ölçütleri» başlığını taşımaktadır.

Filozoflar Ansiklopedisi bölümü, önemli felsefi akımların temsilcilerinin ve kurucularının kısa yaşam öyküleriyle öğretilerini ana hatlarıyla aktararak felsefe tarihiyle kuramsal bir temele dayanan ilişkilerimizi açıklığa kavuşturmak, felsefi kav-

ramların, kategorilerin, yasaların, ilkelerin ve kuramların nesnel gelişim tarihlerinin sadece soyut bir süreç olmayıp, tersine bunların felsefe tarihinde yer alan büyük kişiliklerin düşünce ve etkinliklerinde somutlaştıklarını göstermek amacını gütmektedir.

Bu sayının **Özel Bölüm**'ünü **Bilimsel - Teknik Devrim ve Felsefe** konusu oluşturuyor. Günümüzde bilim ve teknikte önemli değişiklikler meydana gelmektedir, ve bu değişiklikler bilimsel teknik devrim diye tanımlanmaktadır. Kendisi de üretici bir güç durumuna gelen bilimin hızla gelişmesi, örneğin kuantum kimyası, astrobiyoloji, biyomatematik, biyofizik, biyonik, elektronik sibernetik gibi yeni bilim dallarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilimsel-teknik devrimi geliştirebilmek için tekil bilimlerin bilgilerinden sonuna kadar yararlanmanın zorunlu olduğu ortadadır. Ancak hiçbir bilim, bize dünyayı bir bütün olarak betimleyecek ya da çağımızın niteliğine ve tarihsel anlamına ilişkin bilgileri aktarabilecek durumda değildir. Tekil bilimler yalnız doğa ve toplumdaki belirli alanları ve fenomenleri araştırmakta, açıklamaktadırlar. Bu nedenle dünyanın özüne, insanın dünyadaki yerine, yaşamın anlamına, çağımızın niteliğine ve kişilerin sorumluluğuna ilişkin sorunlara sadece bilimsel dünya görüşünün yanıt verdiği unutulmamalıdır.

Bu bölümde yer alan yazılara gelince,

Ömer B. Canatan «Prometheus Öldü mü?» diye sorduğu yazısında Bilimsel-teknik devrim karşısında insanın geleceğini tartışmakta, konuya ilişkin aşırı karamsar ve aşırı iyimser ideolojik yaklaşımları karşılaştırmaktadır.

G. Smolyan «Bilgisayarlaşmanın Sosyal-Felsefi Sorunları» başlıklı yazısında bilgisayarlaşmanın bilimsel-teknik ve teknik ekonomik sorunlarıyla sonuçları dışında insanın anlıksal süreçleri üstündeki etkilerini de irdelemekte, «kişiliğin sosyal yönden denetlenmesinin» olası etkilerini araştırmaktadır.

Heinz Jung bilimsel-teknik devrimi çıkış noktası olarak çeşitli kuramsal varsayımları üreten burjuva ideolojilerini işçi sınıfının dünya görüşü açısından ele almakta ve teknik gelişmenin işçi sınıfı üzerindeki etkilerini tartışmaktadır. Jung bilgisayarlaşmanın ve otomasyonun daha bugünden ortaya çıkan sonuçlarını «yeni tarihsel iddialar» üretme açısından yeterli görmemektedir. Yakın geleceğe ilişkin varsayımların dikkatle ele alınması

ve en başta da «insan faktörü»nü dışlayan yorumlardan kaçınılması gerektiğine dikkati çekmektedir.

«Bilimsel-Teknik Gelişimin Kültürel Görünüşleri»ni konu alan incelemede I. T. Frolov ile G.L. Belkina, hızla gelişen bilimin yarattığı koşullar altında nükleer bir savaş tehlikesiyle karşı karşıya kalan insanlığa bilimsel-teknik ilerlemeden yararlanma olanaklarını hangi dünya görüşünün, hangi toplum felsefesinin ve hangi etik anlayışın sağlayabileceğini tartışmaktadırlar.

Dergi'nin öteki bölümlerinde yer alan yazıların içeriklerini şöyle özetleyebiliriz:

«Platon Felsefesi'nin Toplumsal Kökleri» başlıklı çalışmasında Kürşat Güzey, insanın pratik eylemlerinin dünyayı kavrama ve değiştirme bakımından belirleyiciliğini idealar öğretisi aracılığıyla yadsıyan ve değişmezlik düşüncesini savunan Platon Felsefesi'nin felsefe tarihindeki yerini ve de önemini Eski Yunan toplumunun sınıfsal yapısını çözümleyerek irdelemektedir.

Her Neye Baksam O Değil başlıklı yazısında Yakup Şahan, Yabancılaşma Konusu üzerinde duruyor. Bu konuda, Murat Belge'nin Gergedan dergisinde yapılan söyleşide söylediklerini eleştiriyor.

Bugün Doğabilimleri içinde ön sırayı alan biyolojinin toplumsal işlevi giderek artmaktadır. Bu nedenle birçok bilim adamı metodolojik görüşlerini diyalektiğe yakın bulmaktadır; ancak kimileri de sadece diyalektiği «çürütebilmek» amacıyla maddeci felsefeye karşı saldırılar düzenlemek için diyalektiğe yönelmektedirler. I. T. Frolov «Biyolojide Bilimsel Araştırma ve Felsefi Savaşım» başlıklı kapsamlı yapıtının bu ilk bölümünde biyolojik bilgilerin ortaya çıkardığı sorunlara olumlu yanıtlar arayarak bu saldırıların tutarsızlığını göstermektedir.

Estetik ve Sanat Kuramı bölümünde geçen sayıda başladığımız Dostoyevski incelemeleri K. Städtke'nin «Rus Anarşizmine Yönelik Yergisel Bir Saldırı: Ecinniler» yazısıyla sürmektedir.

Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı başlıklı yazı ise Marx'ın. Daha önce bir kısmı Türkçe'ye çevrilmiş olan bu yazının ilk defa tam metni Tektaş Ağaoğlu'nun çevirisi ile yayımlanmaktadır.

Dante, Galilei ve Einstein'ı birleştiren nedir? Boris Kuznetsov çağdaş bilimin ışığında bu sorunun uzay, zaman ve devinim

tasarımlarındaki değişmezliğe ilişkin genel sorunla, «Tanrısal Komedi»den Görelilik Kuramı'na kadar tüm düşün tarihini esinlendiren sürekli evrensel düşüncenin bağlamı içinde yanıtlanabileceğini açıklamaktadır.

Son olarak **Felsefe Dergisi**'ne yayınlamak üzere yazı ve çeviri gönderen okurlarımızla ilgili birkaç noktaya değinmek istiyoruz. Bu yazı ve çevirilerden derginin içeriğine uygun olanlar sırası geldikçe, yani derginin ağırlıklı bölümünü oluşturan konular bağlamında yayınlanmaktadırlar. Ne var ki, sözü geçen yazılarla çeviriler çoğunlukla didaktik ya da teknik özellikler göstermekte ya da felsefi bir yazı olma niteliğini taşımamaktadırlar. Bu tür çalışmalar yapacak okurlarımızın önceden dergiyle ilişkiye geçerek hangi yapıtı çevireceklerini bize bildirmelerinin (gerekirse özgün metnin fotokopisini göndermelerinin) her iki taraf için çok daha yararlı olacağı kanısındayız.

Bu sayıda OKUR FORUMU genel başlığı altında okurlarımızdan gelen yazıları, değerlendirme amacına yönelik yeni bir bölüm daha bulacaksınız. M. Ali Kuntman'ın «Kütle ile Enerjinin Birbirine Dönüşmesinden Söz Etmenin Yol Açtığı Sorunlar» başlıklı incelemesini ilginç bulacağınız umuduyla yayımlıyoruz.

Nisan 88 sayısının özel bölümünde «Diyalektik» konusu ele alınacaktır.

Zaten çok zor koşullarda çıkmakta olan dergimizin son zamlardan etkilenmemesi sözkonusu olamazdı. 1988 içindeki «muhtemel» zamları da düşünerek her sayıda yeni bir zam yapmamak için dergimizin fiyatını 2500 TL. olarak belirledik. Dağıtımdaki aksaklıkları kısmen de olsa giderebilir umuduyla da yıllık abonelik bedelimiz 6.000 TL. Tutumumuzu anlayışla karşılayacağınız umuduyla.

Felsefe Dergisi

Felsefe Tarihi

PLATON FELSEFESİNİN TOPLUMSAL KÖKLERİ

— Kürşat GÜZEY —

I

Platon :

«Biz devletimizi bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye kuruyoruz. Yoksa bir sınıf ötekinden daha mutlu olsun diye değil.» (1)

Marx :

«Nasıl ki bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı hükme dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir altüst oluş dönemi hakkında, bu dönemin kendi kendisini değerlendirmesi göz önünde tutularak bir hükme varılamaz; tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir.» (2)

Bu çalışmada, Platon felsefesi, belirli bir toplumsal sınıfın konumuyla bağıntılı olarak ortaya konulurken kesinlikle bir saldırı amaçlanmamaktadır. İstenen, yalnızca felsefe tarihinin

yeni bir gözle görülüp görülemeyeceğinin, Platon felsefesi özelinde, tartışılmasıdır. Çalışma, Platon felsefesinin —ya da başka felsefelerin— ancak bu yöntemle bütünluklü bir yapı olarak anlaşılabileceği düşüncesinden kalkarak yeni araştırma ve tartışmalara yol açarsa amacına ulaşmış olur. Bu adımdan sonradır ki, Platon, felsefeye yaptığı tüm katkılarla ele alınabilir; söylemiş olduğu her şey bu genel çizgiyle anlamlandırılabilir. Felsefi özuyle uyumlu olarak Platon'un tüm düşünceleri, genel-olan'a yönelir. Felsefe olmanın ana ölçütü olarak genel olan'a yönelme, ilk kez Platon'da bu kadar berraklıkla açığa çıkar. Çalışmamda, bu genel olan'a yönelimin, Platon'un düşüncesinin sınıfsal özüyle ilişkisini gösterirken yukarda sözü edilen berraklığı daha açıkça kavradım, kavrayışım geliştikçe Platon felsefesinin özünü ortaya çıkarabilecek yeni sorulara ulaştım. Böylece konu üzerine bütünsel bir açıklama elde edebildiğimi zannediyorum.

Tabii ki, tüm bunlar Eski Yunan toplumunun sınıfsal yapısının çözümlenmesiyle olanaklı olmuştur.

Platon'un felsefesi, Sokrates'ten kalıtılan kavramsal (mantıksal) düşünme biçimine ontolojik bir yapı kazandırılmasıyla klasik anlatımını bulur. Böylece felsefeye idea (form) sorunu katılmış olur. Platon'un idealar kuramı, Sokrates'ten edinilen kavramsal duşünmeye yönelimin, bu düşunmenin ürünü olan kavramlara karşılık düşen bir varlık alanının kabul edilmesine varır. İdeal varlık alanının temellendirilmesi, Platon'un gençlik dialoglarından başlayarak gelişen bir dizi tartışmanın sonucudur. «Sokrates - Onları ölçülü kılan **ölçülülük** değil mıdır? Protagoras - Öyle elbette.» (3) Henüz idealar dünyasının söz konusu edilmediği Protagoras dialogunda, alıntıda da görüldüğü gibi, şeyleri ölçülü yapan **etkin** bir «**ölçülülük**» kavramı bulunabilir. Böylece kavramlar dünyası duyulur dünyadan koparak özerkleşme sürecine girmiş olur. Menon'da ise sorunu şöyle koyar Platon: «Ne kadar çok birbirlerinden ayrı olurlarsa olsunlar hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır.» (4) «Senin bu söylediklerinle erdem, insanın eylemlerine erdemin bir parçasını katmasıdır...» «Erdemin bir parçasıyla bulunan her eylem bir erdemse, erdemin kendisi nedir?» (5) Menon dialogunda Platon, ideayı, erdem özelinde, gittikçe daha bağımsız bir hale getiriyor. Bu dialogda gerçeklerin bulunduğu bir dünyadan (Hades) söz edilse de ilkin bu, idealar

dünyası değil, mitolojiden alınmış bir öğedir; ikinci olarak dâ sorun daha çok bilgi kuramı açısından ele alınıyor. Bilginin anlıkta önceden var olduğunu göstermek için kullanılıyor. Kratylos'ta ise Platon sorunu en açık biçimde dile getirir: «Her şey şeklini değiştirir, hiçbir şey yerinde kalmazsa,... bir bilgi vardır denemez.» (6) Burada artık gerçek bilginin değişmeme özelliği, doğrudan doğruya bir varlık sorunu olarak görülmeye başlanıvor. Ancak değişmeyen bir varlıktan değişmeyen bir bilginin elde edilebileceği düşuncesine varılıyor (7) İdealar dunyası adını verdiği bu alanı da değişmelerin söz konusu olduğu duyulur dünyadan kalın bir çizgiyle ayırıyor. (8) Duyulur dünya, Demiurgos'un ıdeaları örnek alarak maddeye (uzaya, yokluğa) biçim vermesiyle oluşmuştur. Bu biçim verme sırasında (uzay), Demiurgos'a direndiği için nesneler idealara tam anlamıyla benzemez, silik kopyaları olarak kalır. Bu nedenle duyulur, nesnel dünyanın içinde kalarak bilgi (episteme) edınilemez. Bilgi, idealar dünyasındaki yaşamı sırasında ruh tarafından edinilmiştir· İdeaların bilgisine ulaşmak da bu bilgilerin örtük halden kurtarılarak anımsanmasıdır. Bu anımsama sürecinin kendisi aynı zamanda duyulur dünyadan bir uzaklaşma sürecıdir de (Bkz. Phaidon 99e, 67a, 66d). Böylece bilgilenme pratik ve deneysel tüm belirlenımlerden arındırılmış olur. Bu kısa betimlemeden sonra Platoncu metafizigin ve bilgi kuramının toplumsal köklerine değinelim. Söz konusu alanlarda iki temel kavram belirleyebiliriz: 1) Değişme (me) 2) Deneysel ve toplumsal dönüştürücü etkinlikten kaçış. Acaba bu iki kavram Antik Yunan toplumu için ne anlama gelmekteydi? İlkin birincisini ele alalım: M. Ö. 2000 li yıllardan beri Yunanistan'a yerleşmiş olan Akalar bir Tunç çağı uygarlığıydılar. Üretimi çok zor olan tunç araçlara ancak belli kimseler sahip olabildiğinden Akaların örgütlenme biçimi aristokratikti. Bu uygarlık, üretimi tunçtan görece daha kolay olan ve demek daha geniş toplum katmanlarına yayılabilecek demiri üretebilmiş Dorların göçü sırasında yıkılmıştı. «Dorlar ve öteki istilacı kabileler, barbarlık düzenine uygun bir ortaklaşaca (komünistik) toprak işleme sistemine sahip olan, açıkça barbar toplumlardı.» (9)

Yunan ortaçağında tarım ve hayvancılık önemli rol oynamaktadır... Ekonomi oldukça ilkel (dir) ve ticaret hemen hemen ortadan kalkmıştır. Her ev mümkün olduğu kadar kendi kendine yetmeye, dışardan kabil olduğu kadar az eşya almaya

çalışmaktadır. Her aile yalnız kendi ihtiyacı olan besin maddelerini sağlamak için değil, kendi gereçleriyle elbise, ayakkabı, ev eşyası ve tarım araçları yapmaya çalışmaktadır... Aile kişilerinden başka evde ücretli hizmetçiler ve köleler de çalışmaktadır. Bu sonuncular en ağır işleri görmekle beraber aile içinde belirli bir mevkiye sahip bulunmakta, mesela ailede yapılan din törenlerine katılmaktadırlar.» (10)

Ortaçağını yaşayan Yunan toplumunun siyasal örgütlenişi, İlyada'dan bildiğimiz kadarıyla «gevşek bir federasyon»dur. Kral diğer beylerin içinde eşitler arasında birincidir. «Krallık yetkisi Zeus'tan gelir... Asayı krala Zeus verdiği gibi, yasaları da krala Zeus vermiştir. Böylece hem yönetim hakkı hem yasalar Tanrısal bir kaynağa dayandırılmak istenir... Söz konusu yasalar aristokratik geleneklerden, aristokratik imtiyazlardan ibarettir.

«Agamemnon'un (feodal beylerin başındaki kral) soyunun Zeus'tan geldiği söylenir. Diğer feodal beyler de soylarını ikinci derecede önemli diğer Tanrılara dayandırırlar.» (11). Bu toplumsal düzenin değişmesine ticaret, nufus artışı ve kolonizasyon çabalarının karşılıklı etkileşiminden doğan toplumsal ilişkiler neden oldu (Bkz. Ege ve Yunan Tarihi-A. M Mansel s. 158, 158; Tarihte Neler Oldu - G. V. Childe, s. 276). Süreç çeşitli şehir devletlerinin belirli üretim konularında (örneğin, Sicilya buğday, Atina zeytinyağı ve çömlek üretiminde) uzmanlaşmasına ulaştı. Ticaret yeni gelişen ilişkilerin vazgeçilmez öğesi oldu böylece. Buna bağlı olarak da pek çok ürün büyük işliklerde elbirliği ile üretilmeye başlandı. Sonuç olarak, kurulan yeni toplumsal ilişkiler kan bağına dayalı eski aristokratik hukukun yerine mülkiyeti temel alan bir hukukun geçmesini zorunlu kılıyordu. Solon'un yaptığı da budur zaten. «Solon tarafından alınan önlemler, zanaatçılığın ve ticaretin hızla ilerlemesine yardım etti. Miras özgürlüğü, klan geleneklerini zedeledi.» (12) Bu dönüşüm, sonunda Perikles'in parlak demokrasisine varacaktır. Yani siyasal erk aristokratların denetiminden çıkarak tacir ve zanaatkâr sınıflara geçecektir. Demek ki, Yunan toplumunun M.Ö. 7. ve 4. Y.Y. arasındaki gelişimi, aristokrasinin belirleyici sınıfsal konumunu yeni gelişen sınıflara terk etmesinin tarihidir. Öyleyse idealar dünyasındaki değişmeden kaçınma toplumsal değişim sürecinde egemenliğini yitirmiş aristokrasinin o anki somut konumundan türetilebilecek bir düşüncedir; değişmez-

lik içindeki idealar dünyası bu sınıfın hiçbir zaman ulaşamayacağı değişmezlik ülküsünün dile getirilmesidir. «Eflatun (Platon), ekonomik temeli itibarıyla değişmeyen, durağan bir toplumdan yanadır ve sırf bu anlamda muhafazakârdır. Sisteminde ölçülülük kişisel ve toplumsal yaşantı için esastır. Ülkenin dış dünya ile ilişkileri asgari düzeyde olacaktır. Örneğin deniz yoluyla ülkeye bol altın ve gümüş girmesine izin verilmeyecekti... mal para ile para mal ile değiştirilecekti o kadar. Krediye de yer yoktu.» (13). Kredi, ticaret ve para, işte Antik Yunan toplumunda aristokrasinin güçten düşmesine neden olan üç toplumsal etken ve işte Platon'un düşünceleri.

İkinci olarak, bu değişmez idealar alanına ulaşabilmek için Platon'un duyulur dünyadan uzaklaşmak gerektiği düşüncesini, toplumsal temelleri açısından görmeye çalışalım. Uzlaşmaz çelişkilere sahip sınıflı toplum felsefelerinde hiçbir zaman görülemeyen, bilgi kuramlarında özne ve nesnenin tarihsel-toplumsal karakterinin ortaya çıkarılması, diyalektik maddeci felsefenin derin bir başarısıdır. Burada bilen, belirli tarihsel toplumsal koşullardaki özne olarak insan; bilinen ise bu insanın toplumsal pratiğine diyalektik olarak bağlı nesnedir. Yani insan, dış dünyayı toplumsal pratiği içinde öğrenmekle kalmamakta, aynı zamanda dış dünyanın bölümlerini de gene bu pratikçe - dar anlamda- belirlenmiş olarak konu edinmektedir. Demek ki, bilgi kuramının temellendirilmesinde toplumsal pratik vazgeçilmez bir yere sahiptir. O zaman neden Platon, bilginin kaynağından uzaklaşmayı öneriyor? Ya da bilgiyi neden olmadığı yerde arıyor; aramak zorunda kalıyor? Bilginin insan pratiğindeki köklerini -tüm uzlaşmaz çelişkilere sahip sınıflı toplum felsefeleri gibi- görebilecek ideolojik konumda değildi Devlet'in yazarı, çünkü çalışmayı ayıp sayan 'köleci ahlak'ın baskısı altındaydı. Bu ahlak, köleci toplumun, bilgileri tekniğe uygulama olanağını engelleyen nesnel koşullarından doğuyordu: «Kölenin kendi emeğinin üretkenliğini arttırmakta, aletleri ve çalışma alışkanlıklarını geliştirmekte bir çıkarı yoktu. Avadanlıkları özenle kullanmıyor sık sık da kırıyordu. Onun için, efendisi ona çok kez en ilkel aletleri veriyordu.» (14). Yukarıda sözü edilen nedenle bilgilerin üretici güçlerin geliştirilmesi yolunda kullanımı, özellikle, çok sayıda köle sahibi aristokrat sınıflar için, bir gereklilik değildi Böylece bilgi salt kendisi için araştırılıyor, bu salt kendisi için bilgiyi arayan insana da Aristoteles 'ereği ken-

dinde olan insan' diyordu. Platon ise «Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız beden ve isteklerinden değil de nereden geliyor? Bütün bunlar, mal ve para hırsından çıkıyor. Bizi mal ve para biriktirmeye zorlayan sebep ise ihtiyaçlarımızın kölesi bulunduğumuz tendir. İşte bunun için felsefeye ayıracak zamanımız kalmıyor.» (15) derken bundan başka bir şeyi dile getirmemektedir. Bu konuda çok ilgi çekici bir örnek de Antikçağ'ın en büyük matematikçisi olan Archimedes'in «uygulamalı matematiği pek zavallı görüyor ve onu küçümsüyor» olmasıdır. Çunku «matematiğini ilerletmek için mekanikteki bilgilerinden oldukça» yararlanmıştır, ama gene de «pratik alandaki kendi buluşlarına karşı içten bir nefret duyuyordu». (16) Yani o da, bilimine katkıları olmasına karşın pratikten uzaklaşmaya eğilim gösteriyor ve onu küçümsüyordu. Böylece biz neden Platon'un duyulur dünyadan uzaklaşma eğiliminde olduğu sorusuna, aristokratik konumu nedeniyle bilgimin kaynağını görememesi yanıtını çağının nesnel koşullarının çözümlemesine dayanarak verebiliyoruz. Platon ruhu tanımlarken Phaidon dialoğunda 'hareketi kendinde olan' der Buradan, insanın maddi üretimindeki yaratıcı-dönüştürücü özelliğini yadsıyan Platon'un bu yeteneği ruha verdiğini çıkarmamak gerekir; çünkü burada ruh tarafından yeni bir bilginin üretilmesi söz konusu değildir, tersine varolan bilginin anımsanması söz konusudur. Elma toplamak için ağaca tırmanışta elma ne kadar üretilirse, Platoncu bilgi kuramında da ruh bilgiyi ancak o kadar üretebilir.

Platon, sanatta da insan yaratıcılığını küçümser. Şölen dialoğunda yaratıcı bir etkinlik olarak görülen sanat, Devlet'te bu niteliğini yitirir. «Sanatın yöneldiği obje, yani mimetik obje, aslında bir kopyadan başka bir şey olmadığına göre, sanat eseri, bir gerçeğin, bir özgün varlığın değil, ama kopyanın kopyası olacaktır.» (17)

«Resim ve her benzetmeci sanat doğrudan uzak kalır, bilgeliğe karşı koyan yanımızla düşer kalkar, sağlam ve gerçek hiçbir şeyin ardına düşemez... Benzetme, değersizin değersizle birleşmesi olduğuna göre değersiz bir şey doğurabilir ancak» (18). Platon felsefesi, insanın edilgenleştirilmesinin felsefesidir ve burada insanın her türlü —özellikle pratik dönüştürücü— etkinliği aşağılanır (19).

II

Şimdiye kadar yaptığımız çözümlemelerle Platon'un metafiziğinde ve bilgikuramında değişme kavramının, insanın özsel etkinliğinin oynadığı rolü ve bunun ideolojik bağlamını göstermeye çalıştık. Şimdi bu kavramların Platon'un toplum felsefesindeki yerini araştıralım: Platon doğruluğun (adalet) ne olduğunu sorgularken sorunu getirip devlete dayatır. Çünkü ona göre, «daha büyük olan bir şeyde doğruluk (adalet-K.G.), daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz, önce toplumda arayalım doğruluğun ne olduğunu. Sonra aynı araştırmayı bir tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükte en büyüğe benzeyen yönleri buluruz» (20). Adaletin içinde gerçekleşeceği toplumun nasıl oluştuğu ele alınır önce: «Bence toplumu yapan insanın tek başına, kendi kendine yetememesi, başkalarını gereksemesidir.

«Bir insan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler, birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık düzeni içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz.» (21) Metinde görüldüğü gibi Platon, toplumun kuruluşunu ekonomik bir temele dayandırıp onu işlevsel olarak bütunleşmiş bir yapı biçiminde tasarlıyor. Bu, çağımızın toplumsal bilimleri açısından bakıldığında, gerçekten ileri bir çözümlemedir. Ama bu 'ileri çözümleme' nin değerlendirilmeyişini, örneğin Devlet'ın Rousseau tarafından bir eğitim kitabı olarak görülmesini nasıl anlamlandırmalıyız? Bu soru bizi, felsefe tarihinde yer alan filozoflar arasındaki etkileşimin nedenlerini incelemeye götürüyor. 17. ve 18. yy'ın filozofları Platon'un bu «derin» düşüncelerinde burjuva sınıfını olumlama yolları bulamamaktaydılar, bu nedenle de bu görüşten çok daha sığ bir görüş olan **«toplumsal sözleşme»** kuramına tutundular Çünkü bir yandan toplumbilimin nesnesi henüz kendi yasalarının kavranılmasına elverecek kadar gelişmemişti, (Bkz Kapital C, 1, s. 14) öte yandan böyle bir işlevsel anlayışın getirdiği kökene ilişkin sorunlarla özel mülkiyetin kapitalist biçimini açıklamak olanaksızdı. (Bu iki açıklamanın birbirlerini koşullayan şeyler oldukları dikkatten kaçmamalı.) Buradan kalkarak

ben, bir filozofun herhangi bir düşüncesinin yeniden ele alınışının ya da yeniden yorumlanışının bir sınıfsal konumla bağıntılı olduğunu ileri sürüyorum. Bu düşüncemi, örneklemek için Platon üzerine iki değerlendirmeyi seçtim: «Eflatun'un Cumhuriyet'i (Républica), işbölumü devletin biçimleniş ilkesi olarak ele alındığı ölçüde Mısırlıların kast sistemlerinin, Atina tarafından idealleştirilmesinden başka bir şey değildir.» (22)

«Onun Devlet'te (Républica) görülen ilk siyasi düşünceleri tam Atinalıların, Sparta'nın disiplinine hayran oldukları bir çağ; Sparta disiplininin kofluğunun da henüz Sparta İmparatorluğunun felaketli tarihi sonunda ortaya çıkmadığı bir devreye rastlar.» (23) Bunlara ek olarak biz de Platon'un siyasal düşüncelerini, maddi yaşamda hiçbir kast değişikliğinin olanaklı olmadığı Hint toplumsal örgütlenmesinden aldığını ileri sürebiliriz. Bana kalırsa bu düşüncelerden herhangi birine yönelmek için çok iyi nedenler bulamayız. Kuşkusuz Platon, bunlar gibi çağının birçok başka olgularından da etkilenmiştir. Ama bu tarz açıklamalar bize Platon'un kendisinin kendi çağı için ne anlama geldiğini açıklamaz; tersine onun çağının olgularından ya da geçmişten -felsefesini, Sicilya'da tarıma dayalı bir ticaretle zenginleşmiş toprak sahiplerinin egemen oldukları bir sırada geliştirmiş olan Phythagoras'ın Platon'u en çok etkileyen düşünür olduğu anımsansın- aldığı etkileri, onun kendi çağı için taşıdığı anlam açıklar; Platon'un 4. yy. Atina'sındaki konumu açıklar yani. Demek ki bizi ilgilendiren şey, neden M.Ö. 4. yy' da birtakım etkileri bu biçimde alabilecek bir düşünürün yetişmiş olduğudur. Mısır da, Hindistan da, Sparta da çok önceleri vardı, ama yalnız Platon onları kendi felsefesinde belirli bir tarzda bütünleştirebildi Platon'un almış olduğu etkiler, Perikles dönemiyle en yüksek düzeyine ulaşmış toplumun, değişmesine neden olan etkenlerin kavranıp, belirli bir sınıfın bakış açısından bir felsefi dizgeye eksen yapılmasıyla anlam kazanırlar. Eğer Platon, ideolojik olarak bağlanmış bulunduğu toplumsal sınıfın ekonomik değişmeyle gücünü yitirdiğini ve bunun da trajik bir sona doğru ilerlediğini görmeseydi -çünkü «felsefe yaşamla ilgili güçlüklerin başladığı yerde değil bu güçlüklerin kavranılmaya başladığı yerde ortaya çıkar.—» (24) kendi felsefesinin bu bütünlüğünü oluşturamayacaktı.

Şimdi yeniden konumuza dönerek değişme kavramının, Platon felsefesinde oynadığı rolü araştırmayı sürdürelim. Platon'a

göre, yetenekleri doğalarınca belirlenen insanlar, toplumda kendilerine en uygun düşen işi yapacaklardır. Doğuştan yetenekleri eğitim yoluyla geliştirilen insanlar toplumda üç sınıfa bölünürler: yönetici filozoflar - bunların hamurunun altından olduğu ileri sürülür-, koruyucular -bunların hamuru tunçtandır-; çalışanlar -bunlarınki ise demirdendir- Cesaret, yiğitlik ve ölçülülüğün belirlenmesinden sonra Platon, doğruluğun (adalet) ne olduğunu araştırır. Ve toplumla ilgili tüm öğeleri sanatı, aileyi, mülkiyeti bu doğruluk (adalet) kuramıyla uyumlu hale getirerek Devlet'e kabul eder. Nedir öyleyse doğruluk (adalet)? «Bir devlet için yıkıcı olan, bu üç sınıfın birbirinin içine karışması, görevlerini **değiştirmesidir***. Buna da haklı olarak **en büyük suç**** diyebiliriz.» Demek ki «her sınıf insanın kendi işlerinde kalıp yalnızca kendi işleriyle uğraşması da doğruluktur (adalettir). Bir devleti doğru yapan da budur.» (25) (26) Yani adaletsizlik, sınıfların birbiri için geçmesi, karışmasıdır. Antik Yunan'ın M.Ö. 7. yy.'dan 4 yy.'a kadarki tarihinin, kan bağlarına göre belirlenen toplumsal ilişkilerin mülkiyete göre belirlenen toplumsal ilişkilere dönüşmesinin tarihi olarak ele alınabileceği ve bu sürecin aynı zamanda aristokrasinin erkini yitirmesinin de tarihi, aynı zamanda da toplumsal sınıfların iç içe geçmesinin tarihi olarak görülebileceği düşünülürse, Platon'un felsefesinin tüm boyutları aydınlanır. Platon ideal bir altın çağı özler. Belki de bu, Homeros'un İlyada'da betimlediği toplumdur. Çünkü İlyada'da aristokratik yasalar, aynı zamanda Zeus'un verdiği yasalardır; aristokratlar soylarını Tanrılara dayandırdıkları gibi yönetme hakkını ve yetkisini Tanrılardan aldıklarını, bu nedenle doğuştan siyasal erdeme sahip olduklarını ileri sürmektedirler. Ama Platon bu düzeni de olduğu gibi kabul etmez, onda varolan, değişmeye yol açabilecek tüm karşıtlıkları ortadan kaldırmak ister. (27) Öyleyse Devlet'teki ideal, karşıtların ortadan kaldırılmasıyla -aşılmasıyla değil- ulaşılacak bir salt değişmezliktir. Başka sözlerle, ideal olan, karşıtlıkların ortadan kaldırılmasıyla ulaşılan salt değişmezlik içindeki aristokratik düzendir. Platon'un filozofu kral ilan etmesi de değişmezliğe ulaşma amacıyla uyumludur. Devlet'in 6. kitabında devlet adamının niteliklerini inceleyen Platon, filozofun kral olması gerektiğini, onun varlıkta değişmez ve en genel olanı yakalama yeteneğinden çıkarır. Böylece kavranan saltık yasalar, toplumsal yaşamda bir değişme ve gelişmeye gerek duyurtmayacaktır. (28)

Şimdi de toplumda ortadan kaldırılması gereken karşıtlıkların bazılarını ve bunların ortadan kaldırılma biçimiyle Platon'un genel felsefesi arasındaki ilişkiyi ele alalım. Platon, Devlet'in 2. kitabında eğitim sorununu ele alırken çocuklara anlatılacak masalların niteliklerini tartışmaya başlar: «İlk işimiz, masalcıları kollamak olacak. Masallar güzelse bırakacağız söylesinler, kötüyse yasak edeceğiz.» (29) Buradaki 'kötu' kavramının belirlenmesi için Platon önce Tanrıların yaptıkları 'kötü' işleri anlatır (377e, 378c arası Devlet) ve bunlardan ya söz etmemeli ya da gizli söz etmeli diyerek «Tanrı madem ki iyidir aslında, iyi de gösterilmeli» (30) ilkesini benimser. Masalda benimsenen Tanrı anlayışı ile kökleri Elealı Xenophanes'in Tanrı anlayışında bulunabilecek, çelişki barındırmama koyutuyla oluşturulmuş Platoncu Tanrı anlayışı arasında var olan ayrım Platon için kabul edilmez bir şeydir. Böyle bir Tanrı tasarımına sahip olan masalcı, toplumda ikircikli düşünceler yaratacağından Devlet'ten kovulur. «Tanrı bir sihirbaz mıdır sence? Birçok biçimlere girip karşımıza çıkabilir mi? Ya da kendi yerine hayal gösterip bizi aldatmak için çeşitli kılıklarda görünebilir mi? Yoksa O, olduğu gibi görünen değişmeyen bir varlık mıdır? (31)» denerek ortaya konulan sorun, Sokrates'in bilinen yöntemiyle tartışıldıktan sonra, «Tanrının... kendini **değiştirmek** istemesi olmayacak şeydir Tersine Tanrılar en güzel, en iyi varlıklar olduğundan **hep oldukları gibi kalırlar.**» (32) sonucuna ulaşılır. Platon felsefesinin neresine elimizi atarsak atalım değişme, çelişki ve karşıtlık kavramlarına karşı derin bir tepki ile karşılaşıyoruz. Yukarıda değindiğimiz sanatta bile insanın yaratıcı özüne karşı olma yolundaki duşünceler, Platon tarafından Devlet'in değişmesi sorunuyla ilişkilendirilerek ana yola bağlanır. Çelişkili durumlardaki Tanrı ve kahramanları betimleyen şiirler Devlet'te kendilerine yer bulamazken, «Devlet'imize Tanrıları ve insanları öven şiirlerden başkasını sokmayacağımızı unutmazsın» denir. (33) Bilindiği gibi Platon, Devleti'nde şaire de yer vermez; Konu 3. kitapta ele alınır: önce mitoslardaki kahramanların kötü işleri, düşünceler eleştirilerek Homeros'la tartışmaya geçilir. Tartışmada Platon bep bir ve aynı insanda var olan karşıtlıklara parmak basar; konuya hep çelişki açısından yaklaşır. Örneğin, «eğri insanların mutlu, doğruların mutsuz» (Devlet 392 b) olduğu ya da Zeus'un torunu bilgeler bilgesi Kheron'un yetiştirdiği Akhileus'un yüreğinde bir-

birini tutmayan duygular taşıdığı anlatılmamalıdır (Devlet 391 c). Çünkü bu biçimdeki çelişkilerin bizi götürebileceği yer bellidir.

Buraya kadar Platon'un değişme ve karşıtlık kavramları hep içerik açısından ele alındı. Ama bu büyük düşünür, sanatta bir de biçim sorunu olduğunu gözden kaçırmaz. Şiirin iki tür ortaya konuş tarzı vardır: 1) Anlatma 2) Taklit etme. Taklit yoluyla şiirin dile getirilişi, bu dile getirmeyi gerçekleştiren kişiyi **çok çeşitli** işler yapmak zorunda bıraktığından iyi değildir, çünkü insan tek bir işi iyi yapabilir. Bu düşünceleri temel alarak tek tek örneklerde taklit etmenin kötülüklerini gösteren Platon, «Birincisinde az değişme olur, çünkü insanın anlatmasına verdiği düzeni sesi devam ettirebilir. Taklide az başvurduğu için, **düzen** sık sık bozulmaz... İkincisinde ise tersine, insan bütün düzenlere, seslere başvurmak, boyuna söyleyişini **değiştirmek** zorundadır.» (34) dedikten sonra, taklide dayalı söyleyiş biçiminin şair için kaçınılmaz olduğunu kabul ederek, şairi Devlet'ten şairce kovar (Bkz. Devlet 398 a-b). (35). Sonuç olarak Devlet'te, içerik açısından, toplumun üyelerini değiştirebilecek olan masal, mythos gibi ögelere yer verilmezken, biçim açısından da, değiştirici (taklitçi) yönteme başvurmak zorunda olan şair de yer almayacaktır. Bu, aynı zamanda Antik Yunan'ın toplumsal yaşantısının bütünleyici bir parçası olan Dionyssos kültüne karşı olmayla (Bkz. Devlet 394 b-c) uyum içindedir. Çünkü, «tiyatro bütünüyle eski Yunan'da demokrasinin gelişimiyle koşut olarak gelişir.» (36) Zaten trajedi ve komedinin özleri gereği süreci ve çatışmayı betimlemeleri Platon için kabul edilemez olmalarının göstergesidir.

Son olarak da Prof. Kagan'ın «Güzellik Bilimi Olarak Estetik ve Sanat» adlı çalışmasının sanatsal gelişmenin eşitsizliği ile ilgili bölümünde Platon'a ilişkin olarak —mimari ve müziğin sanatsal gelişmede genelin vurgulanmasındaki önemine değindikten sonra— şu çözümlemeyi yapması burada ortaya koyulan düşüncelerle uyumludur. Aiskylos'tan Euripides'e Yunan tiyatrosu tarihi, bu büyük oyun yazarlarının yeni kişi anlayışlarını kişinin özgünlüğünü, etkinliğini, genel-olanla ve «Tanrıların istemiyle» konulmuş hukuksal ve etiksel normlarla olan ilintisini, Tanrıların hışmından insanın kendi istemiyle kurtuluşunu bize nasıl vermeye çalıştıklarını gösterir. Bunun için bu dönemde tiyatro en güçlü bir sanat türü haline gelmiş, bu yüzden de o günkü de-

mokratik Atina kültürü karşısında yer alan ve estetik öğretisiyle geçmişe yönelen Platon, en çok mimari ve müziğe değer vermiştir; çünkü bu görüntüsel olmayan sanatlar ya da o zamanlarda denildiği gibi «taklit edici olmayan» sanatlar, bireysel -somut- olanı canlandırma durumunda olmayan, genel ve ideale yönelmiş sanatlardı.» (37).

NOTLAR :

1) **Devlet**, K. IV - 240 b. Çev. M.A Cimcoz - S. Eyuboğlu.
2) **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, Karl Marx, Çev. S. Belli, s. 26. Ank. 1979
3) **Protagoras**, 332 b, Çev. Tanju Gökçöl, İst. 1975.
4) **Menon**, 72 c. Çev. Adnan Cemgil, İst. 1982
5) **Menon**, 76 b, c
6) **Kratylos**, 439 e. Çev S.Y. Baydur, Ank. 1944.
7) Ana çizgilerini ortaya koymaya çalıştığımız süreçte Platon, sürekli olarak formel mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü durumun olanaksızlığı ilkelerini kullanıyor. Sokrates'in yöntemsel olarak geliştirdiği kavramsal düşünme, Parmenides'ten sonra mantığın kuruluşu için atılmış en önemli adımdı. Tarafından tüm ilkeleri bilinip kullanılsa da, başlı başına bir araştırma konusu haline gelmeyen mantık, Platon'un yaptığı gibi ethik, politik ve estetik alanların çözümlenmesinde verimli bir araç olmadığından, bilgikuramsal araştırmalar —özellikle Thealthethos'u düşünüyorum— yapıldığı yerler dışında bu felsefede tutarsızlıklar bulmak olanaklıdır. Örneğin Platon Devlet'te iş gören insanı kötüleştiren iki şeyin zenginlik ve yoksulluk olduğunu söylüyor Platon'a gore, bunlardan «biri insanı keyfe, tembelliğe, değişme isteğine götürür; öteki değişme isteğiyle kalmaz üstelik insanı küçültür, işini aksatır.» (Devlet, II. K., 422 a) Platon burada bize kendi mantık anlayışı açısından yanıtlar vermelidir. Eğer, 'Bir tek nesnenin aynı zamanda, aynı yönüyle birbirinin tersi iki şeyi yapması ya da bu iki şeye birden uğraması mümkün değildir'. diyebiliyorsak; yahut 'Bir yerde ters iki şey görürsek bunlar bir tek ilkeden değil, değişik ilkelerden gelir' diyebiliyorsak, zenginlik ve yoksulluk gibi iki karşıt olgunun nasıl olup da 'değişme' gibi bir ve aynı sonuca yol açtığını da açıklamamız gerekir. Burada Platon'un duyulur dünyadan söz ettiği ileri sürülebilir. Ancak burada söz konusu olan formel mantığın toplumsal bilimleri çözümlemedeki yetersizliğidir.
8) Bkz. Devlet 509 d-e.
9) **Tarihte Neler Oldu**, G.V. Childe, s. 275, Çev. A. Şenel - M. Tunçay, Ank. 1974.
10) **Ege ve Yunan Tarihi**, A. Müfit Mansel, s. 123-124 3. basım, Ank. 1974.
11) **Eski Yunanda Siyasal Düşünüş**, Alaeddin Şenel, s. 13, Ank. 1968.
12) **İlkel Toplum, Köleci Toplum, Feodal Toplum**, Zubritski ve diğerleri, s. 105, Ank. 1980, 8. basım.

13) **100 Soruda İktisadi Düşünceler Tarihi**, M Selik, s. 28, İst. 1975.
14) Zubritski... s. 108
15) **Phaidon**, 66 c, d. Çev. S.K. Yetkin ve H.R. Atademir, Ank. 1944.
16) **Matematik Tarihi**, Ali Dönmez, s. 28, 25, 21, Ank. 1986.
17) **Grek Estetik'i**, İsmail Tunalı, s. 81, İst. 1983, 3. basım.
18) **Devlet**, K.K., 603 b
19) Bu nokta Platon felsefesi ile Aristoteles felsefesinin içten bağlandığı, görünüşte var olan o ayrımın özde hiç de bulunmadığının anlaşıldığı bir noktadır Zaten böyle olması özellikle, Aristoteles'in politika ve ekonomi üzerine düşünceleri ile Platon'dan çok daha bilinçli bir aristokrat sınıf yanlısı olmasıyla da tutarlıdır. Aristoteles, sanat çözümlemesinde yaratıcılığın önemini ne kadar kavramış gözükürse gözüksün 'Metafizik'inde «nasıl özne yani tunç meydana getirilmezse aynı şekilde küre de —tunç kürenin bir küre olması ve tunç kürenin meydana getirilmesi ile ilineksel anlamda meydana getirilmesi müstesna— meydana getirilemez Çünkü belli bir şeyi meydana getirmek kelimenin tam anlamında alınan tözden hareketle belli bir şeyi meydana getirmek demektir Şunu demek istiyorum: tuncu, yuvarlak bir biçime sokmak yuvarlaklığı veya küreyi meydana getirmek demek değildir; o başka bir şeyi meydana getirmek yani bu formu farklı bir şeyde meydana getirmektir. Çünkü eğer formun kendisini meydana getirirsek onu da kendi başına başka bir şeyden meydana getirmemiz gerekir... O halde formun... oluşa tabi olmadığı, meydana gelmediği... açıktır. (Metafizik Z, 1033 b 5-10, s. 341. Çev. A Arslan, Ege Üniv. yayını 1985) derken aslında Platoncu metafiziğe ne kadar bağlı olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Böylece derinliğine inildiği her seferinde Aristoteles'in evren anlayışı bizi Platonculuğa götürmektedir ve yine Aristoteles'in amprizmiyle Platon'un idealizmi arasında bir karşıtlık gördüğümüz her seferinde, karşımızda, mutlaka Aristoteles'in kendisi ile tutarlı olmadığı bir nokta söz konusudur.» (Materyalizmin Tarihi, s. 125, A. Lange, Çev, A. Arslan, Ege Üni yayını 1982)
20) **Devlet**, II. K, 369 a, c.
21) **Devlet**, II, K., 369 b, c
22) **Kapital**, Karl Marx, s. 393, Çev. A Bilgi, Ank. 1975.
23) **Siyasal Düşünceler Tarihi**, C. 1, George Sabine, s. 32, Çev. H. Rızatepe, Ank. 1975
24) **Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları**, Afşar Timuçin, s. 224, İst. De Yayınevi 1984.
25) **Devlet**, IV. K. - 434 c.
26) Felsefe Dergisi'nin 87/1 sayısında yer alan «Platon ve Popper: Adaletli Toplum mu, 'Açık Toplum' mu?» başlıklı yazısında Abdullah Kaygı, «Platon toplumsal değişimin yaratılması ya da durdurulması gerektiğinden ve bunun yollarından söz etmiyor bu kitapta. Toplumsal değişim, ya da toplumların yıkılması adaletsiz olmaları halinde engellenmemiştir hiç ve engellenemez de Platon'a göre Bunun zaten tartışılacak bir yönü yoktur, tartışılan şey adalettir. Zaten bu kitabın asıl konusu da toplum ya da devlet değildir. Bu kitabın asıl konusu adaletin ne olduğunu tartışarak

başlar, bu doğru, ama birinci kitap diğer dokuzundan çok önce yazılmıştır. İkinci kitaptaysa sorun doğrudan devlete bağlanır. Bu andan sonra **her şey Devlet içindir.** Hatta «adaletli toplumda gerçekten ayrılma yetkisi yalnız devleti yonetenlerde olmalıdır. Devletin yararına, devletin düşmanlarına ya da yurttaşlarına yalan soyleyebilirler» (Devlet K. III, 389 b) diyebilmektedır Platon. Nasıl bir adalet anlayışıdır ki bu, yalanı bile içinde barındırabiliyor?

İkinci olarak, Platon'un 'toplumsal değişimin yaratılması ya da durdurulması yla ilgilenmediğini kabul edemesek de, bunun Platon'un sınıf konumunun dolaylı sonucu olduğunu belirlemek çok önemlidir. Çünkü Platon, toplumsal değişimin yol açtığı sonuçları belirli bir toplumsal sınıfın dünya görüşü açısından yorumlayıp tüm değişmeleri durdurmaya yönelirken, aslında 18. yy. da ilerleme düşününü geliştiren burjuva filozoflarından çok değişik bir şey yapmamaktadır

Üçüncü olarak, Platon'un adaletli bir toplum istediği de kabul edilebilir. Ama her adaletin sınıfsal bir oze sahip olduğu; oyleyse Platon'un istediği adaletin de aristokrat sınıfın Devlet'ini olanaklı kılmaya yöneldiği, bunun için de her türlü yolu olumladığı gösterildikten sonra Demek ki sorun, adaletin ne olduğu değil, aristokrat bir adaletin ne olduğudur.

Ve son olarak da, çok geniş bir bakış açısıyla adaletsiz toplumların ortadan kalkacağı kabul edilebilir.

27) Bu noktada Platon, Herakleitos'u tamamen olumlamış oluyor. Çünkü değişmeye yol açanın karşıtlık olduğunu kabul ediyor. Eğer Phaidon'da Platon'un deneysel dünyadaki her şeyin karşıtlardan oluştuğunu ileri sürdüğü bolümü (70 d - 71 c) gozonune alırsak Herakleitos felsefesini ne kadar iyi kavradığını ve ondan fazla etkilendiğini görmüş oluruz. Boylece Platon felsefesi Herakleitos'un ortaya koyduğu sorunların bertaraf edilmesi yolunda umarsız bir gişim olarak da düşünülebilir.

28) Platon burada, felsefesinin, var olana en genel açıdan yaklaştığını çok iyi kavramış görünür Kendi gerici düşünceleri arasından bilim olarak felsefeye derin katkılarda bulunmuş olan Platon felsefe tarihindeki diyalektik gelişime çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır.

29) **Devlet**, II K. 377 c.

30) **Devlet**, II. K. 379 b

31) **Devlet**, II. K, 380 d, c.

32) **Devlet**, II. K, 381 c.

33) **Devlet**, X. K, 607 a.

34) **Devlet**, III. K, 397 c.

35) «Hatırlanacağı gibi, Şölen'de sanatçı, özellikle de Homeros ve Hesiodos üzerine verilen yargı ile Devlet'te onlar üzerine verilen yargı taban tabana karşıttır. Sanat ve sanatçı orada ne kadar yüceltiliyorsa, Devlet' te de o derece hor görülür. İçine girdiği sosyal-politik koordinatların etkisiyle, düşündüğü devlet tablosuyla uyumlu olabilmek için, Platon, Devlet'te sanatı bütün yüceliğiyle feda eder.» Grek Estetik'i, s. 95

36) **Dünya Tiyatrosu Tarihi**, Özdemir Nutku, s. 31-32, İst. 1985, 2. basım.

37) **Güzellik Bilimi Olarak Estetik ve Sanat**, Moisej Kagan, s 646, 647 Çev. A. Çalışlar, İst. 1980.

HER NEYE BAKSAM O DEĞİL!

Yakup ŞAHAN

Kendisiyle yapılan bir söyleşide (**Gergedan** Haziran Sayısı) Murat Belge, Marksizmin ne olduğu, bugünkü durumu ve geleceği, tarihsel maddecilik ile diyalektik maddecilik karşısındaki tavrını, yabancılaşma, Feuerbach üstüne Marx'ın II. savını ve daha başka Marksist sorunlarla ilgili vargılarını bildiriyor; ama hiçbir açıklamada bulunmuyor. Heraklit'in Delphoi tapınağı bilincisi sanki: Bir şey söylemiyor, bir şey gizlemiyor, yalnızca imliyor, işaret veriyor, işte o kadar.

Biz, bu vargılardan üçünü önemli bulduk ve bunlar üzerinde biraz fazla eyleneceğiz, öbürleri üzerinde sözü kısa keseceğiz. Zaten bu üç vargı, Marksizmle ilgili bir belirlenimin ortaya çıkmasına yeter de artar bile:

1. Yabancılaşma kavramıyla ilgili vargı;

2. Feuerbach üstüne Marx'ın XII savının yorumuyla ilgili vargı;

3. Diyalektik materyalizmin geçerliği sorunuyla ilgili vargı.

İ. Söyleşide M Belge şoyle dıyor: «Ama yabancılaşma kavramı meselâ . Ben buna karşı çıktım. Çok uğraşırsan tabii Marx'tan yabancılaşma teorisi çıkar, ama bunu kabul etmiyorum.»

Bu sözler insana bir yığın kitap adını çağrıştırıyor: **1844 El-yazmaları**, **Feuerbach üstüne savlar**, **Kutsal Aile**, **Alman İdeolojisi**, **Grundrisse**, **Kapital** (hepsi Marx'ın yapıtı); **Sosyalist Dünya Görüşü** (H. Lefebvre), **Marksist Yabancılaşma Kuramı** (Mandel-Novak), **Sosyalizm ve hümanizm** (S.İ. Popov), **İnsanın özü** (G. Thomson), **Sosyalizm ve birey** (John Lewis), **Komünizm ve insanlık değerleri** (M. Cornforth), **Kapitalist toplumda sınıflar** (M. Boubier-Ajam ve Gilbert Mury), **Marksizm, varoluşçuluk ve birey** (Adam Schaff), **Tek boyutlu insan** (H. Marcuse) vb. kitap çevirileri; **Yabancılaşma ve siyasal katılma** (Doğu Erbil), **Çağımızda yabancılaşma sorunu** (G. Savaş Kızıltan) gibi yerli yapıtlar; Yabancılaşma teorisinde klâsik öğretiler (D. Erbil, Birikim, 50-51), Selâhattin Hilav'ın çeşitli makaleleri, De Yayınevi, Felsefe Dergisi 87/3'te yayınlanan, J Lewis, H.B. Batişçev ve Lucien Sève'den yapılmış olan çeviri makaleler; bunların yanı sıra, Batı edebiyatından çevrilen ve varoluşçuluktan esinlenen **Yabancı** (A. Camus), **Bulantı** (J.P. Sartre), **Dava** (F. Kafka), **Kel Şarkıcı** (Eugène İonesco), **Körleşme** (Elias Canetti) gibi yabancılaşmayla ilgili roman ve oyunlar...

Bütün bu yapıtlar göz önüne getirilince, Türkiye'de yabancılaşma fenomeninin bilinmeyen bir şey olmadığı ve ortalama bir aydının yakından ilgilendiği ve üzerine eğildiği bir sorun olduğu açıkça anlaşılır elbet. Bu durumda, «ben bunu kabul etmiyorum» demek güç değil mi?.

Dahası, Hegel'in idealist ve gizemci, Feuerbach'ın metafizik maddeci yabancılaşma kuramını, Marx'ın bilimsel ekonomik temellere, üretim ilişkilerine bağlamaya çalışmış olduğu ilk yapıtı, **1844 Ekonomik-Felsefi Elyazmaları**'nı Türkçeye çeviren de Murat Belge; kitabın önsozüne şunları yazan da o. «Marx, **El-yazmaları**'nın üçünde de kapitalist toplumda emeğin yabancılaşması ya da «işçinin yabancılaşması» konusunu vurgular; «yabancılaşma» kavramına bütünüyle yeni, iktisadi, sınıfsal ve tarihi bir içerik kazandırır... Burada, kapitalist sömürünün özelliklerini hemen bütünüyle açıklar... İnsanın belirli, maddeci incelemesini yapar ve insanın doğa ve toplumdaki etkin rolünü

vurgular .. Marx, bu gençlik çağı çalışmasında, az sonra **Kutsal Aile** ve özellikle **Alman İdeolojisi**'nde geliştirdiği devrimci dünya görüşünün temelini kurar.» Çevirinin arka kapağına şunları ekleyen de yine o: «Marx, yalnız burada, 'yabancılaşma' sorunu üzerinde **uzun uzun** durmuştur.»

Görüldüğü gibi, bu sözlerle söyleşideki savı bağdaştırmak olanağı yok.

«Ben bunu (yani Marksist yabancılaşmayı, Y.Ş.) kabul etmiyorum» diyor. Oysa yabancılaşma bir olgu, fiili bir durum.

«Biz inanıyoruz ki Marx, insanın yabancılaşmasının yalnızca kuramsal ve düşünsel olmadığını, yani yalnızca fikirler ve duygular düzleminde olmadığını; ayrıca, ve özellikle, **pratik** olduğunu ve **pratik yaşamın** her alanında ortaya çıktığını; emeğin yabancılaştığını, yani köleleştirildigini, sömürüldüğünü, tatsızlaştırıldığını, insanı ezici hale getirildiğini... göstermiştir. Kısacası, insanın yabancılaşması, yalnız kuramsal (yani metafizik, dinsel ve ahlâki, tek sözcükle **ideolojik**) olmak şöyle dursun, ayrıca ve özellikle, **pratiktir**, diyeceğim, ekonomik, toplumsal ve siyasal bir gerçektir.» (H. Lefebvre Le Marxisme, P.U. F. İ 1966 s. 39-40) .

Fransız Marksistine gore, yabancılaşmanın durumu bu; peki, M Belge'ye göre ne? diye soracaksınız, kuşkusuz; garip ama, ona göre de ayni.

«**Yazmalar**, Marx'ın yabancılaşma analizini parça-buçuk ve ne yazık ki yarı açık, yarı kapalı bir biçimde sınuyor.

'Yabancılaşma, hem iş ilişkilerinın yapısını, hem de bunların işçi tarafından algılanmasını ayni zamanda çeren bir OLGU, demek ki, toplumsal gerçeklikle bilince aracılık ediyor, daha doğrusu ıkisini birleştiriyor.

«Yabancılaşma, ışçının siyasal, kültür, cinsellik ve obür hayat alanlarına ilişkin genel konumu gözüyle de görülebilir.

«Yabancılaşma kavramı, gerçeklikle gerçekliği algılama arasında bir köprü kurmakta, böylece «toplum-yabancılaşma-bılinç» dizisine orta bir terim kazandırmaktadır.» (M. Belge: Birikim 46, 1979, s. 68)

Görüldüğü gibi söyleşide yadsınan yabancılaşma fenomeni, bu sözlerle olumlanmakta, onanmakta ve pekiştirilmekte. İki görüş arasındaki çelişki, apaçık Biz, yazarımızın görüşlerindeki bu dalgalanmanın açıklanmasını daha ileriye bırakarak, söyleşideki ifadenin son öğesine değinmek istiyoruz

«Çok uğraşırsan...» koşulunu koyuyor M. Belge, Marx'tan yabancılaşma kuramını çıkarabilmek için. Hani, biraz da öyle. Çünkü Marx, yabancılaşma başlığını taşıyan bir kitap yazmamış, kendi başına bir inceleme yapmamış, al da oku denilebilecek. **Elyazmaları**'ndaki «Yabancılaşmış Emek» bölümü de, çevirmenin söylediği gibi, öyle uzun boylu bir şey değil, topu topu 17 sayfa. Birinci güçlük buradan doğuyor. İkinci güçlüğün kaynağı ise, H. Lefebvre'in belirtmiş olduğu gibi, «Yabancılaşma ve çeşitli formları üstüne Marx'ın kaleme almış olduğu metinlerin, yapıtının tümüne dağılmış olması ve bunların oluşturduğu bütünlüğün çok yakın bir zamana değin gözlerden uzak kalmasıdır.» (a.g.y., s. 48) Nitekim J. Lewis, aynı doğrultuda yabancılaşma kuramının Marx'ın bütün yapıtında 300 kez ele alındığını söyler; biz de Grundrisse'nin İngilizce çevirisinde, aynı kurama, 28 sayfada değinilmiş olduğunu, konu dizininde okuduğumuzu ekleyebiliriz. Bu durumda, yabancılaşma konusunda sağlam bir fikir edinebilmek için, **Elyazmaları**'ndan başlayarak, **Feuerbach üstüne savlar**'dan, **Kutsal Aile**'den, **Alman İdeolojisi**'nden, **Grundrisse**'den geçerek **Kapital**'e değin bir tarama yapmak kaçınılmazmış gibi görünüyor. Bir örnek verelim:

«Diyebiliriz ki, Grundrisse, (**Elyazmalarındaki**, s. 72, Y.Ş.) tür varlığı yerine, çok daha geniş ve genel bir biçimde tanımlanmış iki tip insandan söz eder. Birincisi, **özel mülk sahibi insan** (private individual), yani, hem üretim araçlarını, hem de meta ve iş gücünü elinde tutan bir kişi olarak, özel mulk sahibi; değişim - değeri ilişkisi çerçevesi içinde bir insandır bu. Özel mülkiyet ilişkileri ortadan kalkınca, bu tür insanı üreten ve yeniden-üreten koşullar da ortadan kalkar. O zaman, bu tip insanın yerini, **toplumsal insan** (social individual) alır; bu da sınıfsız toplumun insanıdır. O, düzeduz toplumsal bir öz-yapıya sahip olduğundan, öbüründen daha gelişmiş bir insandır.» Kapitalist toplumun içi boşalmış, yoksullaşmış, sınırlı insanının karşıtı yeni insandır. Yetenekleri ve gereksinimleri bakımından çok-yanlı, özlü, zengin bir gelişme düzeyi vardır.» (Martin Nicolaus: Grundrisse, Önsöz, s. 51) Bu açıklama için gösterilen kaynakça: Grundrisse, s. 161-2, 172-3, 325, 487-8, 540-42, 611, 652, 708, 708, 712, 749, 831-2).

Üçüncü güçlük de şuradan geliyor: «Marx'ın eseri görünüşte politik ekonomi üzerinedir; ama, özünde, fetişizm ve yabancılaşma kavramları yatar.» diyor Mehmet Ayhan. Başka bir yerde

de, '**Kapital**'de diyalektik «anlatılan şey» değil, «kullanılan şey» dir, diyor. Lenin'in unlü bir sözünü de sırası gelmişken bir daha anımsatalım: Marx'ta, Hegel'de olduğu gibi bir Mantık yok, diyen kişiye, «Evet, büyük harfle yazılı bir mantık yok, ama Kapital'in mantığı vardır» Biz bu görüşlere katılıyoruz. Ancak, Marksist hümanizm, Marksist ahlâk gibi kavramlar için de geçerlidir bu görüş. İdeolojik, deyilip geçiliveren bu gibi konular, aslında, Marx'ın yapıtında, tıpkı kâğıt paranın sahihliğini sahteliğini kanıtlayan filigranlar gibidir, pek farkedilmezler ama, onun özüne, dokusuna karışıp erimişlerdir. Sözgelimi, para konusunu mu ele aldınız, yabancılaşma karşınıza çıkacaktır; sermaye konusunu mu ele aldınız, yabancılaşma çıkacaktır karşınıza; değişim - değeri konusunu mu ele aldınız, yine yabancılaşma karşınızdadır; ama sadece yabancılaşma değil, onun bağlı olduğu hümanizma, Marksist ahlâk da karşınızdadır. Marksizmi bu kavramların kattığı renkten sıyırdığınız gün, yaprakları dökülmüş, kuru ulu bir çınar kalır geriye. Ürpertici. İşte bunları sezebilmek, her vakit kolay bir iş degildir elbet

Şimdi konuyu biraz yaymak pahasına da olsa, bir noktaya daha değinmekten kendimizi alamıyoruz. M. Belge, yabancılaşma kavramının bu olumsuzlanmasında ya da küçümsenmesinde hıç de yalnız değildir; arkasında birçok Batı Avrupalı Marksist var ayni görüşü paylaşan: ne ki, iş bu kadarla da bitmiyor, Doğu Avrupalı Marksistlerden de var bu görüşe katılan: S.İ. Popov, örneğin. Onun görüşlerini de, **Sosyalizm ve Hümanizm** adını taşıyan kitabından öğreniyoruz. Biz, ortaklaşa kabul edilen bu görüşün kaynağında, özdeş bir neden görüyoruz; ancak, sunuluş tarzı, Doğu'ya ve Batı'ya göre biraz değişik: Popov, biraz daha yumuşak görünüyor; hiç olmazsa, M. Belge gibı, «keenlem-yekûn» saymıyor yabancılaşma kavramını. Popov'un değerlendirmesi, kısaca şöyle.

«**1844 Elyazmaları**, yüksek hümanizma coşkusuyla, genç Marx'ın insancıl duygularıyla doludur, ve bu hümanizma, proletarya devrimci hümanizmasının tohumlarını taşır; bu kitap, bilimsel hümanizmanın doğuşunda önemli bir adım. Marx'ın burjuva toplumunu incelemesinde, başıca yöntembilimsel bir araç, düzenleyici bır odak noktası olmuştur. Burada belirtilen somut ilişkilerin, sorunların, olgun Marksizm için, Marksizm-Leninizm için ilkesel bir önemi vardır. Yabancılaşma, yeni, diya-

lektik materyalist dünya görüşünün, proletarya sosyalist humanızmasının yaratılması yolunda bir başlangıç aşamasıdır.

«Ancak, yabancılaşma kavramının kuramsal-kavramsal değerini abartmamak da gerekir; çünkü, o, olgun Marksizmin temel fikirleri arasında bundan böyle yer alamaz. Çağdaş olayların incelenmesinde, yöntemsel bir araç olarak onu kullanmak, verimli bir sonuç vermez. **Feuerbach üstüne savlar'dan, Alman İdeolojisi'nden** sonra, yabancılaşma kuramı, toplumsal olayların incelenmesinde, başlıca yöntemsel bir araç ve temel bir kategori olmaktan çıkmıştır. Marx ve Engels'in, incelemelerinde yer yer yine görulmuş olsa da, artık belirleyici bir ağırlığı kalmamıştır ve içeriği de değişmiştir. Genç Marx'ın «Emeğin yabancılaşması» gibi kavramlarla belirlediği toplumsal ilişkiler, **Kapital**'de ve öteki olgun çalışmalarında derin, gerçek bilimsel bir açıklığa kavuşmuştur ve ancak **Kapital**'den sonra doğru olarak anlaşılabilir.

«Ancak, elbette, gazetecilikte, popüler yayınlarda, genelleştirme, tanımlama niteliğinde, kapitalizmin öteki bazı belirtilerini anlatmak anlamında, yabancılaşma kavramından yine de yararlanılabilir.

«Bununla birlikte, burjuva ideologlarının, vb. nin yıllardanberi, iki Marx masalını sömürdüklerini de unutmamalıdır: Biri, insancıl olan, insanın yabancılaşmadan kurtarılmasını hayal eden Marx; öteki, sermayeyi, üretim ilişkilerini, sınıfları öğrenerek, insanı ve insanın özgürlüğünü guya unutmuş olan, titiz, ekonomist, can sıkıcı, yaşlı Marx. Bu bir masaldır, çünkü, hümanizma, Marksizmin özünden ayrılamaz.' (S.İ. Popov: Sosyalizm ve Hümanızm, çev: Veysel Atayman, Sorun yayınları, 1979, s. 15 ve arkası)

Şimdi, burada da görüldüğü gibi, yabancılaşma kavramının olumsuzlanması ortak görüşü, genç ve olgun Marx'ın yapıtları arasında «bilgibilimsel (epistémologique) bir kopukluğun» bulunduğu varsayımından temellenmektedir.

Biz, Marx'ın yapıtlarında kimi kavramların içeriklerinin değiştiğini, zenginleştiğini; işlevsel güçlerini eskisi gibi koruyamadıklarını; kimi kavramların da yeni yeni bulgulandıklarını, örnegin **praxis** gibi yeni yeni kavramlarla yeni yaklaşımlar sağlanmış olduğunu kabul ediyoruz, ama, işin özünde bilgibilimsel bir kopukluk olduğunu sanmıyoruz.

1) Tam tersine, Marx'ın ömrü boyunca yaratmış olduğu ya-

pıtları bir bütün olarak goruyoruz, içerikleri arasında diyalektik, tutarlı bir birlik, dıyalektik, bilgisel bir gelişme, evrımleşme buluyoruz; yoksa, Marksizmin bilimsel bir kuram olma saygınlığını yitireceğini düşünüyoruz.

2) Özel olarak yabancılaşma kavramına gelince, aynı bilgibilimsel gelişmeyi bu kavramda da gördüğümüzü söyleyebiliriz. Plotinos'tan (205-270) bu yana insan düşüncesine konu olageIen, Augustinus ve Luther tarafından yorumlanarak, Alman Protestanlığına karışan ve Hegel, Bruno Bauer ve Feuerbach'ın felsefelerinde metafizik ve laik bir temele oturan; K. Marx ile de ekonomik, sosyal ve insancıl bir içerik kazanan, tarihsel, köklü bir kavram sayıyoruz ve sırf K Marx'a bağlamaktan çekiniyoruz onu. Böylece bu kavram dolayısıyla, Marx'ın gençlik ve olgunluk dönemi yapıtları arasında bilgibilimsel bir kopukluktan; ilk yapıtlarında Hegel ve Feuerbach'ın etkisinden kultulamadığından dem vuracak yerde, Marx'ta yabancılaşma kavramının zamanla zenginleşerek nasıl bir içeriğe eriştiği ve nasıl bir evrim süreci geçirdiği uzerinde durulmasını daha doğru buluyoruz.

3) Öte yandan, yabancılaşma karşısındaki bu olumsuz görüşün, diyalektik maddeci hakikat anlayışına ters düştüğünü de sanıyoruz. Bilindiği gibi, diyalektikte «hakikat, bir süreçtir»; mutlak, değişmez, donmuş değildir; «nihaı çözümler ve ebedı doğrular aranmaz; edinilen her bilgi, zorunlu olarak, sınırlı bir nitelik taşır ve içinde elde edildiği koşullara bağlıdır.» (F. Engels). Tarihsel, sosyal ilişkilere ve insanoğlunun bilgi sürecindeki düzeye göre, sonsuza değin gelişip evrimleşen görece hakikatler vardır; bilgilenme süreci, gorece hakikatlerden geçerek, daha geniş kapsamlı hakikate doğru bir yol alma, ılerleme sürecidir. Bizim uzerinde durduğumuz kavramın tarih sürecinde içerik bakımından göstermiş olduğu gelişme de bunu kanıtlamaktadır. Sözgelişi, Marx'a gelinceye değin bu kavramın geçirmiş olduğu aşamaları bir yana bırakıp, yalnızca Marx'ta geçirmiş olduğu evrim konaklarını kısaca belirtmek istersek, şöyle bir zincırlenme ile karşılaşırız: **1844 Elyazmaları**, 1845'te **Feuerbach üstüne savlar**, yine 1845'te **Kutsal Aile**, 1846'da **Alman İdeolojisi**, 1857-59'da **Grundrisse** ve 1867'de **Kapital**.

Bundan ötürü, bu kavramı iyice anlayabılmek ıçin, onun her konakta kazanmış olduğu yeni içeriği ve dönüşümü bilmek gerekir; çünkü, bütün bu konaklardan geçerken pratığin ve ko-

şulların etkisiyle, kavram dönüşüme uğramış ve düzeltilmiştir. Ancak, Max Horkheimer'le birlikte şunu da belirtelim ki, koşulların değişmesiyle her teori düzeltilebilir; ama, daha sonradan getirilen bu düzeltme, eski doğrunun eski bir yanlış olduğu anlamına gelmez.» Bilgilenme sürecinin diyalektiği bunu gösteriyor Bilim tarihi de bunu gösteriyor: Newton, kendisinden önceki Copernicus kuramını; Einstein kendisinden önceki Newton kuramını yoksaymamışlar, tersine kendilerinden önceki kuramı benimseyip, düzeltip, tamamlayıp, aşma yoluna girmişlerdir. Bu diyalektik gidişin başka ve çok açık bir örneği de, Demokritos'tan bu yana atom kavramının geçirmiş olduğu evrim sürecidir, diyebiliriz.

4· Anladığımız kadarıyla, yabancılaşma kavramı üstüne bu olumsuz görüşe göre, bir kuramın, bir bilim dalının kuruluşu bir tek düzeyde oluşuyor, hiç değişmeyen bir soyutlama düzeyinde ilerleyip gitmekte. Çeşitli soyutlama düzeylerinden geçmemekte Oysa, bilindiği gibi, her kuram, ilkin, bir betimleme düzeyinden işe başlar. Gözlemler yapar, olgularını toplar, sınıflandırır, analiz-sentez yapar; A. Cuvillier'nın dediği gibi, «incelenen şey ne olursa olsun, insan düşüncesi, her zaman, incelenecek olan nesne üstüne az çok sezgisel, bulanık toplu bir bakışla işe başlar. Yani bu dönemde, her şey açık seçik olarak kristalize olmamıştır; ama, kuram için gerekli bir çok gereç de sağlanmıştır Kuramlaşma doneminde (théorisation), bu gereçlerin bir kısmı alıkonur, bir kısmı değiştirilir, bir kısmı da bir yana atılır, Her bilimin oluşumunda, kuruluşunda görülen bir şeydir bu. Bilim tarihi, biraz da yanılgıların tarihidir, denmesinin sebebi de budur. Biyolojik evrim kuramını geliştirirken, Darwin'ın bu betimleme döneminde, nice yıllar, nasıl bir titizlikle, sabırla çalışmış olduğunu biliyoruz. Kısacası, Marksizm de böyle bir betimleme evresinden geçmek zorundaydı, yoksa bilimsel bir kuram olamazdı. Bizce genç Marx'ın yapıtları işte böyle bir hazırlık dönemine aitti. Gerçekten de o, araştırmasının betimleme döneminde, hümanist bir coşkuyla işe koyulmuştu. Kapitalist toplum içinde, insanın yabancılaşmış halini hayretle algılamış, bu yabancılaşmayı bir insan özüne bağlayarak betimlemeye çalışmıştı; burada, Feuerbach'ın etkisi gerçekten büyüktü.

Ancak, kısa bir zaman sonra, kuramının kuramsal formülasyonuna geçince, yani kuramlaştırma soyutlamasına geçince, bu anlayışını ve heyecanını bir yana atmıştır, yeni bir soyutlama

düzeyine erişmiştir. Ö zaman, «Benim analitik yöntemim insandan değil, ekonomik olarak verilmiş olan toplumsal dönemden başlar» diyebilmiştir. Elbette ki, bu da, ben insanı bir yana bıraktım artık, demeğe gelmezdi.

İşte yabancılaşma kavramı üstüne olumsuz bu görüşün sahiplerinin asıl yanılgıya düştükleri nokta bize göre buradadır. Yani, Marksizm kuramının kuruluşunda, gözleme dayalı betimleme düzeyi ile, soyutlamaya dayalı kuramlaştırma düzeyinin gereklerini ve gerçekliklerini birbirine karıştırmalarındadır: kuramlaştırmanın soyutlayıcı düşüncesiyle, betimlemenin gözlemci bakışını ayırt etmemeleridir. Bizce, bir değerlendirme yanlışlığı vardır.

Ama iş bununla da kalmıyor: Marx'tan yapılan az önceki alıntıya dayanılarak ve bu kuramlaştırma düzeyinde, insanın özü sorununun söz konusu olmaktan çıkmış olduğu varsayılarak, Marksizmin bir anti-hümanizma olduğu sonucuna varılıyor. Deniyor ki, Marksizm insandan, ya da insanın özünden yola çıkmış olsaydı, öbür hümanist felsefelerden ne farkı kalırdı? Marksizm, teorik bir anti-hümanizmadır onun için sanki, öbür hümanist felsefelerden ayrı Marksist bir hümanizma yokmuş ya da olamazmış, ya da Marksizmin kendisi çağdaş bir hümanizm anlayışı değilmiş gibi!

Dahası, Marksizmi bir teorik anti-hümanizma yaptıktan sonra da, yabancılaşma, fetişizm, Marksist ahlâk, kısaca hümanizma gibi kavramlar, ideolojik nitelikte görülerek, Marksizmden kapı dışarı edilmeye, kalkışılmaktadır.

Bize göre, kuramlaştırma döneminde de Marksizmi hümanizmadan yalıtlamak, Marx'ın ruhuna eza etmektir; çünkü Marksizm, kupkuru ekonomik bir çözümleme değildir. Onda her şey insan içindir, hem de her zaman.

Son olarak bir nokta daha: Marx'ın betimleme düzeyindeki yapıtlarının içeriği hümanisttir, insanla ilgilidir, denebilir; ama, yanlıştır denemez, olsa olsa yetersizlikle nitelenebilir. Dalton'un atomunun Sommerfield ya da Bohr atomunun yanında yetersiz kaldığı gibi. '**1844 Elyazmaları**'nın yetersizlikleri, Marx'ın temel düşüncesinin hazırlanmasında, onun bir ilk aşama olmasından ileri gelir; nitekim, Feuerbach antropomorfizmini kökünden eledikten sonra, onun düşüncesi gelişerek, görüşlerinin odak noktası, yabancılaşma yerine, «praxis» kavramı olmuştur. (Auguste Cornu, Kutsal Aile, incelemesi.)

5. M. Belge, söyleşide, yabancılaşma kavramının niçin karşısında olduğunu belirtmiyor, bu yüzden, Althusser'in **Lenin ve Felsefe** adlı kitabına yazdığı önsöze başvuracağız; başka bir yerde, Fransız düşünürünün bu fikirlerine katıldığını belirtmiş olduğu için. Böylece, vargısını açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Althusser'e göre, «Marksizm, teorik bir anti-hümanizmadır. Yoksa, öbür hümanizmalardan farkı kalmazdı.. Tarihi, **değişmez bir insan özü** çevresinde kurulmuş felsefeler değil, «**toplumsal kuruluş**», «üretim tarzı» vb. ile anlayabiliriz. Marksizm, insandan değil, sınıftan yola çıkar ve **insanın kurtuluşu** için **sınıf egemenliğinin yıkılmasını** şart koşar. Bu politika, **yabancılaşma** gibi ideolojik kavramlarla yürütülemez.» Ayrıca başka yerde de şöyle der: «Tarihe, **genel bir insan kavramından** bakamayız. İnsan, **doğanın bir ürünüdür.**»

Doğru. Marx, **1844 Elyazmaları**'nda tarihin öznesi olarak bir insan özü düşünmüştü; insan, bir tür varlığıdır» diyordu; onu da doğaya bağlıyordu. Ama, daha 1845 baharında, Feuerbach üstüne savların 6. sı da, insanı, «sosyal ilişkiler bütünlüğü» diye tanımlayarak ve onu tarihi sürece bağlayarak, bu savını düzeltmişti. Tartışmamıza açıklık getirmek ve yukardaki alıntı ile bu savın içeriğini karşılaştırma olanağını okura verebilmek için, adı geçen savı çevirmeyi gerekli buluyorum.

«Feuerbach, dinin özünü, insanın özüdür diye açıklıyor. Ne var ki, **insanın özü**, tek tek her insan bireyinde içkin olan, bir soyutluk değildir. O, kendi **gerçekliği** içinde **toplumsal ilişkiler bütünlüğüdür.**»

İşte bu gerçek özün (toplumsal ilişkilerin, Y.Ş.) eleştirisine girmediği için, Feuerbach:

I. Din duygusunu (insanı, Y.Ş.), **tarihsel süreçten ayırmak** ve onu **kendi başına** belirlemek (tanımlamak) ve de -yalıtık-soyut **bir insan** tekini önceden varsaymak zorunda kalmıştır.

2. Bu yüzden, ona bakılırsa, **insanın özüne**, yalnız bir **tür varlığı** gözüyle; çeşitli insan teklerini, yalnız **doğal bir yolla** birleştiren, içine kapalı, suskun ve **genel** bir karakter, bir tip gözüyle bakılabilir.

Görüldüğü gibi Marx burada bir yandan Feuerbach'ın eleştirisini yaparken, öte yandan da **1844 Elyazmaları**'nın eleştirisini, yani, bir özeleştiri yapmakta; dikkat edilirse görülecektir ki, bu özeleştirinin üzerinde durduğu noktalar, yukarıda Althusser'den

yapmış olduğumuz alıntıdaki kimi noktalarla âdeta paralel iki çizgi oluşmakta; kuşkusuz, bu iki paralel çizgiden biri, tarihsel nedenlerden dolayı, öbüründen daha kısa. Şöyle ki, özeleştiri de, alıntı da tarihten yalıtlanmış (isolé), soyut, genel, içine kapalı, suskun bir insan özünü ret etmekte; doğanın ürünü olmakla birlikte, insanın toplumsal bir varlık olduğunu, insanın «toplumsal ilişkilerle», tarihin «toplumsal kuruluş», «üretim ilişkisi» gibi sosyo ekonomik ilişkilerle açıklanabileceğini kabul etmekte birleşmiş görünmektedirler.

Ayni alıntı ile ilgili birkaç noktaya daha değinmek istiyoruz: Birincisi, Marksizmin bir anti-humanizma oluşu; bir önceki sayfada bunun üzerinde durduk. İkincisi: Yabancılaşma gibi... kavramlarla, insanlığın kurtuluşunun gerçekleşemeyeceği, bu söz, M. Belge'nin 4. sayfada bu kavramla ilgili olarak söyledikleriyle uyuşmuyor; orada, yabancılaşma, diyordu, gerçeklikle (toplumsal gerçeklikle) bilinç arasında bir köprüdür; ve şöyle bir şema ile bu fikrini anlatıyordu: Toplum-yabancılaşma-bilinç. Görüldüğü gibi tutarsızlık ortada. Ya da bir fikir gelişmesi ile karşı karşıyayız diyelim. Öyle de olsa, M. Belge, «insanlığın kurtuluşu»ndan ne kastediyor acaba? Kölelikten, sömürülmekten, yabancılaşmaktan kurtuluş değil midir bu? Sınıfsız bir toplumun kuruluşu, yabancılaşmadan kurtuluşun ilk ve ön koşulu değil midir?

6. Marx'ın gençlik ve olgunluk dönemi yapıtları arasında bilgibilimsel bir kopukluk olduğu söyleniyor ve «asıl Marksizmin, olgunluk çağındaki eserlerinde ortaya çıktığı »ileri sürülüyor; sanki, yabancılaşma konusu bu yapıtlarda ele alınmamış gibi!

Oysa, olgunluk çağı yapıtlarından **Grundrisse**'de bu konunun 26 sayfada ele alındığını görüyoruz; **Kapital**'in I. cilt, I. Kitabında, I. Bl, 4. kesimi, Malların Fetiş Karakterleri yabancılaşmayla ilgili; 3. Bl 3. kesimi, Para konusunu ele almakta ve nerdeyse tumüyle yabancılaşma bakış açısından incelemekte, istenirse, bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Demek ki, Marx'ın olgunluk dönemi yapıtları, yabancılaşmaya karşı sırtını temelli dönmemiş. Ama şimdi bunları da mı kötüleyelim?

Son olarak diyeceğiz ki: Sosyal refah devletinin kurulabildiği ve iyi işletilebildiği Batı ve Doğu Avrupa ülkelerinde, yabancılaşma kuramına uzaktan bakabilenler olabilir; zaten bunun böyle olduğu bilinmekte; bu bize, biraz akademizm yapmak

gibi görünmekte; biraz, Marksolojizm gibi görünmekte; Marksizmi, bir düşünce konusu yapmakla yetinmek isteyenler var; ama, buna karşılık, bir eylem aracı yapmak ve bu amaçla onu geliştirmek isteyenler de var. Galiba, tartışmalar da bu ikisi arasında çıkmakta? Bize kalırsa, bağımsızlığına yeni kavuşmuş, iktisaden henüz kalkınmakta olan; dinsel, psikolojik, metafizik, sosyal, siyasal, vb. yabancılaşma batağına, yaşam pratiğinde gırtlağına dek gömülmüş bulunan ülkelerde, devrimci kültür ve eğitim politikasının en başta gelen hedefi, bu durumun çözümlenmesi, halkın bunun bilincine vardırılması olmalıdır. İşte biz burada M. Belge'nin, toplumsal gerçeklik-yabancılaşma-bilinç şemasını benimsiyoruz; evet, önce bilme, sonra dönüştürme, bilmeden, dönüştürülemez ki bir şey. Sonra unutulmamalıdır ki, Marksizmin henüz doğmadığı, yalnız Marx adında bir gencin ortalıkta dolaştığı bir dönemde, bu genç adamı etkileyen, insancıl duygularla içini kaynatan ve Marksizm doğrultusunda onu harekete geçiren, yalnız zamanının felsefi düşünceleri değil, çevresindeki insanlarda görmüş olduğu, yabancılaşma adı verilen, o insanlık halidir de. Genç Marx o vurgunu yemeseydi, ömrü billah çektiği sıkıntılara, sürgünlere katlanıp savaşımını sürdürebilir miydi? Hastalıklar içinde kıvranırken, **Kapital**'i yazmayı sürdürebilir miydi? **Ekonomi Poliğin Eleştirisine Katkı** adını taşıyan büyük eserini meydana çıkardığında, onu postaya verebilecek kadar bile parası yoktu ve büyük dostu Engels'ten bir mektupla para istemişti: «Sen gel para konusunda koca bir kitap yaz da, cebinde metelik olmasın! Böylesi görülmüş bir şey mi acaba?» diyordu.

Genç Marx'ın içini yakan bu ateş olmasaydı, olgunluk çağı yapıtları da olmazdı. Bence, onun içindeki bu ateş, onun tüm yapıtlarını ısıtıp aydınlatmaktadır. Yoksa, bunca insanı sarabilir miydi nice nice yıllardır?

Felsefe ve Doğabilimleri

BİYOLOJİDE BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE FELSEFİ SAVAŞIM

I. T. FROLOV*
Türkçesi: Yakup ŞAHAN

Bilimsel bilgi alanında çağdaş biyolojinin özel bir yeri vardır; öyle ki, gitgide doğa bilimlerinin başında yer almakta ve hem kendi özel dallarında, hem de yöntemleri bakımından, olağanüstü karmaşık bir durum göstermektedir. Bilim olarak biyolojinin toplumsal rolü de ayrıca büyümektedir; toplumun ve bireyin yaşantısıyla olan bağları giderek güçlenmektedir. Bu durum, biyolojinin karşısına, felsefi, bilgikuramsal, toplumsal ve ethik sorunlar çıkarmakta; her şeyden önce de, biyolojik bilginin dıyalektik ve ethik sorunları sözkonusu olmaktadır.

Bugün, birçok biyoloji bilgini ve filozof, bu sorunlara eğilmiş bulunmaktadır. Nitekim, kimi zaman birbirine karşıt felsefi görüşlerden yola çıkarak, kimi zaman da karşılıklı olarak birbirini dıştalayarak, bir dizi çözüm yolu önermektedirler. Ne var ki, bütün bu çözüm yolları da, aşağı yukarı hep aynı merkezin çevresinde dolanmaktadır. Söz konusu olan, maddeci diyalektik felsefedir. Çağdaş biyolojinin felsefi, bilgikuramsal, toplumsal ve ethik birçok yönelişi, ya bu felsefeyi geliştirmek, ya da ona karşı çıkmak eğilimini göstermektedir

---

*) Felsefi Bilimler Profesörü, «Felsefe Sorunları» Dergisi Başyazarı. Yapıtları *Biyolojide Diyalektik Yöntem, Genetik ve Diyalektik, Mendelizm ve Diyalektik, Felsefe ve Çağcıl Biyoloji, Bilimsel İlerleme.*

Biyolojik bilgi süresinin metodolojik, toplumsal ve ethik sorunlarını inceleyen birçok bilgin, bu felsefeye bir dönüp bakmak gereğini duyuyor. Sözgelimi, çağımızın en seçkin biyoloji bilginlerinden biri, C.H. Waddıgton, metodolojık görüşlerinın diyalektiğe yakınlığını belirtebilmek için, bu felsefeye başvurmuş bulunmaktadır. (I) Öte yandan, çağdaş moleküler biyolojimn kurucularından biri olan, Jacques Monod'a maddeci diyalektik felsefeyle ilgileniyor; ama, yalnızca, diyalektiğe «karşı çıkmak» ve onun bilimle ve kendı temel görüşù olan bilginin nesnelliği ilkesi ile bağdaşmaz olduğunu tanıtlamak amacıyla bu ilgiyi gösteriyor (2). Gerçekten, J. Monod, bir dizi toplumsal, felsefi ve ethik soruna değinmekte ve tarihsel maddeciliğe ters yönde, bunları çözmeye çalışmaktadır. Ne var kı, bu arada, tarihsel ve diyalektik maddeciliğin özyapısını yanlış yorumlamaktadır.

Çağdaş biyolojiyle bağlantıları içinde maddeci diyalektik felsefeye karşı J. Monod'nun yapmış olduğu saldırıların tutarsılığını ortaya koymak demek; bu felsefenin temeli üzerinde, ortaya konan sorunlara kesin (pozitif) bir çözum yolu düşünmek demektir. Buradaki amacımız da işte budur.

*
**

«Militan maddeciliğin gücü» makalesinde, Lenin, idealizme ve bilim düşmanlığına karşı sürdürdükleri savaşımda, Marxçılar ile doğabilimciler arasında bir birliğin kurulması gerekliği üzerinde durmuş; bu savaşımın, tutarlı ve militan bir maddeci çizgi izlemesi gerektiğini vurgulamıştı. Kendisi «bilim adamının çağdaş bir maddeci, yani Marxçı maddeciliğin aydın bir temsilcisi olması gerektiğine, kısacası, dıyalektıkçi bir maddeci olması gerektığine» inanıyordu.

Bu konuda kendisi, **Kapital** ile Marx'ın öbür tarihsel ve siyasal yapıtlarından esinlenerek, maddeci diyalektiği sistemli bir biçimde incelemek gereği üzerinde de durmuştu. Bu deneyden yola çıkarak, diyalektiği, «bütün yüzleriyle» geliştirebileceğimizi ve geliştirmemiz gerektiğini yazıyordu. Diyalektik, çağdaş doğabilimcilere, «doğa bilimlerinde gerçekleşen devrimin ortaya koyduğu ve burjuva modasına tutkun aydınların tepki göstermede yollarını şaşırmalarına sebep olan felsefi sorunlara yanıtlar getirecekti.» «Eğer aramasını bilirlerse ve biz de kendile-

rine yardımcı olmayı bilebilirsek,» bilim adamları bu yanıtları bulabileceklerdi.

Bu duşünce, bugün bizim için de büyük önem taşıyor: Filozof, ne sadece, ne de kısaca, gerici görüşlere karşı ortaklaşa savaşmak için değil, özellikle doğabilimlerinin ortaya koymuş olduğu felsefi sorunlara yanıt aramak amacıyla da doğa bilimcilerle işbirliği yapar; ne var ki, bu yanıtları da her şeyden önce diyalektikte aramak, bunların nasıl bulunacağını öğrenmek, doğabilimcilere, diyalektiği özümsemede yardımcı olmayı bilmek gerekir.

Marxçı filozoflar, doğabilimcilere «yardım etmeyi» bir çırpıda öğrenivermemiştir. Çünkü ilkin, doğabilimlerindeki felsefi araştırma sorunlarında, bilimsel ve ideolojik yaklaşımları birbirine bağlamayı öğrenmek gerekmiştir; bunun yanısıra, doğabilimlerinin **yaptıkları** şeylerle, (Engels'in deyişiyle) **düşündükleri** şeyler arasındaki ayrımı da seçebilmek gerekmiştir; ya da başka bir deyişle, nesnel süreçleri doğabilimlerinin nasıl algıladıklarını ve algılamaya verilen felsefi anlatımın ne olduğunu da kavramak gerekmişti.

Bilimsel araştırmada şimdiye değin geliştirilmiş olan maddeci felsefi inceleme yöntemleri, çağdaş doğabilimlerinde, en başta da biyolojide geçen büyük sayıda karmaşık süreci anlama olanağını vermiş bulunmaktadır. Uygulanagelen diyalektik yöntem, bilimsel araştırma için gerekli doğru yöntemleri bulma, bu araştırmanın sonuçlarının kuramsal yorumunun yönsemelerini algılama ve bilimsel bilgi sürecinin o nesnel mantığından yola çıkarak idealist ve metafizik görüşlere karşı felsefi düzlemde savaşma olanağını sağlamaktadır.

BİLGİ SÜRECİ, BİLİMSEL TARTIŞMA VE FELSEFİ SAVAŞIM

Genel bir tarzda da olsa, bu kavramların sınırlandırılması ve verili tarihsel biçimleri içinde, aralarındaki bağlantıların çözümlenmesi, bilgi sürecinde her ileri adımı «felsefi anlayışın bir gizi» gibi gösteren kabalaştırıcı eğilimlerin bir yanılgısı olarak, biyolojiyi felsefi savaşımın dışında tutmak isteyen ütopyacı girişimlerin yanılgısını gösterme fırsatını verir. A. Einstein ile L. Infeld bilimsel bilgi sürecini söyle tanımlıyorlar: «Bilimde

bütün temelli düşünceler, gerçeklik ile onu anlama girişimlerimiz arasındaki dramatik bir çatışmadan doğmuştur.» (3) Tüm tarihsel gelişimi boyunca bilimin yaşamış olduğu ve nesnel hakikatin bilgi sürecini gösteren büyük dram, insan aklı ile doğa arasındaki savaşıma indirgenemez elbet; çünkü, bu savaşım içinde doğa yavaş yavaş akla yer açar; akıl da, insan emeğine dayanarak, onu değiştirme çabasında bulunur. Engels'in belirtmiş olduğu gibi, «İnsan zekâsı, doğayı dönüştürmeyi öğrendiği ölçüde artmıştır.» (4) Bu yüzden, gerçeklik ile onu anlama girişimlerimiz arasındaki çatışma, «insan aklının Odyseus'udur», onun gelişmesi ve kendi kendiyle savaşımdır.

Nesnel hakikate giden yolun doğrusal olmadığını biliyoruz. Hakikat, kendi kurucu öğelerinin görece bir değeri olan ve bilginin gelişimi çerçevesi ve düzeyi ile sınırlanmış bulunan tümel bir bütündür.

İnsan aklının araştırmaları ve yanılgıları, F. Bacon'ın sözünü ettiği «putlara» ve önyargılarına karşı savaşımı bir gerçektir, ama hepsi bu değildir, bunlar bilimsel bilgi sürecinin dramatik çatışmasında, arkaplan hizmetini de görürler. Bilimsel bilgi işte bu gerçeklikten geçerek nihai amacına, hakikate ulaşabilir ancak. Bu gerçeklik, bilimin somut tarihi, nesnel hakikat bilgisinin gerçek sürecidir.

A. Einstein ile L. Infeld'in düşüncesini izleyerek diyebiliriz ki, bilgi süreci ve düşüncenın «gizemli» doğuşu, gerçeklik ile onu anlama girişimlerimiz arasında bir çatışmayı gerektirir; ama, aynı zamanda, bu girişimlerle bunlardan doğan düşünceler arasında bir çatışmayı da gerektirir· İnsan bilgisinin büyük dramı, hakikatin çileli araştırılmasıdır, sürekli bir bilimsel araştırmadır, etkenleri her zaman bilime içkin olmayan düşüncelerin amansız savaşımıdır.

İşte bu geniş anlamda alınınca, hakikatin araştırılması ile bilimsel tartışma, belli bir ölçüde birbiriyle örtüşür. «Hakikat tartışmadan doğar» sözü doğru ise, ya da «doğmakta olan hakikat, tartışmada kendini bulur» diyebilirsek eğer, bilimsel araştırmaların rolü her zaman büyük bir önem kazanacaktır. Daha açık söylemek gerekirse, bu tartışmalar, bilimin bağrında çeşitli kuramsal yaklaşımların karşı karşıya gelmesi, yalnızca gözlemlerin ya da deneylerin vardığı sonuçlarla çözülebilen, düşüncelerin ve varsayımların bir savaşımı gibidir.

Biyolojik bilgi süreci tarihine dönüp bakacak olursak, görülecektir ki, bunun sınırları gitgide daha uzaklaşmaktadır; çünkü bilimsel araştırmalar, bazen birbirine karşıt, ama daha sonra, birbirini tamamladıkları da görülen düşünceleri ve görüşleri net bir biçimde ortaya koyarlar. Sözgelişi, George Cuvier ile Geoffroy Saint-Hilaire arasındaki bilimsel tartışmayı ele alalım. Bu tartışmada, dört hayvan türü kuramı ile örgenleşmelerinin genel geçerliği düşüncesi, yani bir yanda yaratılışçılık (**créationisme**) görüşü, öte yanda evrimcilik görüşü, somut bir biçimde karşı karşıya gelmiştir. Gerçi bu tartışmadan hiçbiri tam bir üstünlük sağlayamadı, ama Charles Darwin'in tanıtladığı evrimci görüşü, bu tartışma daha daha güçlendirdi yine de. Öte yandan Darwincilik de, sıcak bilimsel tartışmalar ikliminde ortaya çıkıp gelişti. Tamamen bilimsel bir bakış açısından, Darwin'in kuramı, yaratışçılık kuramının tam karşısındaydı; ama bu arada, en başta J.B. Lamarck'ın yararlanmış olduğu evrimci görüşu kurmak doğrultusundaki kuramsal yollara da karşı çıkıyordu. Darwin, «Tanrı beni ilerleme özlemlerinden korusun!» diye yazdığında, Lamarck bunu çok saçma bir şekilde desteklediyse eğer, bunun rastlantı ile hiçbir ilgisi yoktur. «Hayvanların uzun bekleyişlerinin sonucu, uyarlanma...» diyordu o da. «Ne var ki, benim vardığım sonuçlar, onunkilerden hiç te öyle uzak değildir, mutasyon biçimleri düpedüz başka olsa da.» (5)

Dahası, genetiğin gelişmesindeki ilk aşamaları da anımsamak gerek bilimsel tartışmaların havasını bu da çok iyi gösterecektir, yani kimi genetikçilerin, Mendelciliği Darwinciliğin karşısına çıkarmış oldukları aşamayı. Bu tartışmalar, genetik ile evrim kuramının bireşimiyle sona erdi; bu bireşim, S. Çetverikof'un, **Çağdaş Genetik Bakış Açısından Evrim Sürecinde Kimi Konaklar** (6) başlıklı dikkate değer yapıtıyla ve S. Wright'ın, R. Ficher'ın, J. Haldene'in çalışmalarıyla, topluluklar genetiğinin yaratılıp geliştirilmesine yer açtı.

Öte yandan, modern biyolojide, hem de bütün dallarında, bilimsel tartışmalar, karşılaşmalar da görülmüştür. Bugün, kuramsal biyoloji diye bir tek dal çerçevesinde, genel bir yaşam kuramı kurma girişimlerinde bu durum görülmektedir Bu alanda bilindiği gibi, kuramsal biyolojinin olasılığı ve gerekliliği ile ilgili bir dizi değişik görüş vardır; ama bu bilimi yaratmak için, somut yolların bulunduğundan da söz edilebilir, çünkü hazırlanıp kurtarılması artık güncel bir sorun olmuştur.

Bu yüzden, bilimsel tartışma, hakikate yönelen ve varsayımların seçilip karşılaştırılmasıyla buna erişen bilgi sürecinin doğal ve elbette sürekli bir halı gibi görünmektedir; buradaki varsayımlar giderek kuramlaşmakta ve birbirini dıştalayacak yerde, tersine, birbirini tamamlamaktadır. Bilimsel bilgı sürecı de, hakikatin kavranılması doğrultusunda, her edimle gelişmektedir ve bu edim bilim tarihinde bır evreyi göstermekte, genel yasaları ortaya koymakta bilimsel araştırmanın yöntemlerini, stratejisini hazırlayıp kotarmaktadır. Böylece de felsefeyle karşı karşıya gelmektedir, bu karşılaşma, çözümlenmesi gereken birçok sonuçlar da doğurur.

A. Rappoport'un çok haklı olarak belirtmiş olduğu gibi, «Kimı görüşlerin kotarılması ıle somut kuramsal sonuçlar arasında büyük bir açıklık vardır ama bu sonuçlar, kavramsal bir çerçeve olmadan elde edilemez

«Kavramsal şema ile somut araştırmanın verimli yönlendirilmesi arasındaki bağlantı, genel kural olarak, apaçık bir şey değıldir. Önemi hiç de küçümsenmeyecek olan bu bağlantıyı bulup ortaya çıkarmak, filozofun, özellikle de bılim felsefesini inceleyen bilim adamının görevidir» (7) Ama bu, karmaşık bir durum yaratır ve bunu çözebilmek için de, olayların geniş bir kavranışı, sürekli bir «kavramsal» yaratış gerekir; bilgi sürecinin bulgusal genel olanaklarını ve elde edilen sonuçların sınırlı niteliğini anlayabilmek gerekir; başka bir deyişle, felsefi konumlardan kalkarak, somut bilimsel bilgi sürecini de değerlendirebilmek gerekir.

Bilimsel bilgi sürecini felsefi yönden anlamaya çalışan bilim adamı, başlangıçta, somut araştırmaları daha sonra çürütebileceği (biçimlerinde değil de, özlerinde), metodolojik ilkelerı benimseyebilir. Böyle bir durumda gerçek bir bilgi edimi söz konusu ise, bu edim, daha yetkin yeni ilkelerin kotarılmasına yol açar. Öte yandan, başlangıçtaki kökten bilimsel metodolojik felsefi konular, daha somut ve daha zengin biçimlere girerek, bir yandan da kendi kendine gelişerek, araştırma sürecinde önde gidebilirler. Bu yüzden, bilgi süreci, bilimsel tartışma, felsefeye başvurduğunda, yeni yönsemeler kazanır, araştırma nesnesinin kavranılmasında ve incelenmesinde yeni görünümlerle zenginleşir.

Bilimsel bılgi surecı ve ondan kaynaklanan bilimsel tartışma, felsefe alanına girdiklerinde, yeni bir nitelik kazanırlar.

Felsefe, yalnızca bir bilim olmadığından (özellikle de bilginin bilimi olmadığından), ayrıca bir ideoloji, şu ya da bu sınıfın bir dünyagörüşü olduğundan, kuramsal bilim tartışmasını gerçekten ideolojik bir savaşıma çevirir; çunkü, birbiri karşısında olan görüşleri, felsefedeki genel çizgilerle, her şeyden önce de, maddecilik ve idealizmle, diyalektik ve metafizikle karşılaştırır. Basit bilimsel tartışmanın karşısında, bu iki çizgi arasındaki savaşım, ancak bir seçenekle sona erebilir; fakat, hakikat, bilginin genel nesnel hedefi olarak göz önünde **tutulduğu** ölçüde, savaşım bilim çerçevesinde sürer gider.

Diyalektik maddeci **metodolojiye** dayalı felsefi araştırmaların amacı, felsefe ile biyoloji arasındaki bağlantıyı, karşılıklı etkilerini ve ayrıca, biyolojide felsefi savaşımın özgürlüğünü; en başta da diyalektik ile metafiziğin, maddecilik ile idealizmin birbiri karşısına çıktıkları savaşımı, canlı maddenn derinliklerine işleyen düşünce hareketinin genel fonu üzerinde geçtiği şekliyle göstermektir. Bütün bunları, imgesel değil de gerçek biçimleriyle ortaya koymasını gerçek biyolojik sorunların yanlış yorumlarının oluşuma mekanizmasını açıklamak, bilimsel tartışmanın felsefi savaşım biçimine büründüğü somut koşulları belirtmek demektir. Böylece görülecektir ki, bilgi kuramsal etkenler bu tartışmanın kökeninde yer almaktadır; bu etkenler, biyolojik bilgi sürecinin güçlüklerine, bilimsel araştırma sırasında ortaya çıkan, kendilerine bazen felsefi bir değer verilen ve idealizm ile metafiziğin kalıntılarını belirginleştiren yanılgılarla ilgilidirler. Ayrıca, (dar anlamda) bilimsel araştırma sürecini, yani yalnızca bilimsel tartışma ile felsefi savaşım arasındaki «sınır çizgileri» ni değil, bu arada, yaşam bilmecesi doğa felsefesi alanından belgin deneysel yöntemlerle durmadan zenginleşen ve daha da özelleşen bilim alanına kaydıkça, bu «sınır çizgileri»nin görece ve uzlaşımsal niteliği ile bunların bilgi sürecinin tarihsel gelişimi sırasında uğradıkları biçim değişikliklerini de göreceğiz. İşte o zaman, biyolojinin kuramsal düzeyinde, bilimsel araştırma ile bilimsel tartışmanın dun olduğu gibi bugün de felsefi savaşıma daha da yaklaştıkları açıkça ortaya çıkacaktır.

Daha önce değinmiş olduğumuz, biyolojideki temel kuramsal sorunlar üstüne bilimsel tartışma örnekleri, işte bu anlamda dikkate değer bir nitelik gösterirler. Gerçekten, değişmez türler düşüncesine karşı çıkan Darwın kuramı, özünde, yaratılış üstüne dinsel görüşlere karşı bir saldırıydı. Onun için, Darwincilik çev-

resinde gelişen bilimsel tartışma, amansız bir felsefi kavgaya dönüşuvermişti. «Teolojinin eski önyargılarıyla, çarpışma doğabilimi kuramları, azgın bir savaşa yol açmışlardı ve hâlâ da açmaktadır «Öte yandan, dine bağlı kalan herkes de Darwin kuramına saldırmıştı. Ama, o, daha sınırlı bir nitelikte, felsefi bir savaşıma da yol açtı. Maddecilik ile idealizm arasındaki, diyalektik ile metafizik arasındaki savaşıma Eğer Marxçılığın kurucuları Darwincilikte tarihsel-bilimsel temellerden birini ve görüşlerinin kaynaklarından birini buluyorlarsa, bu bir rastlantı değildir Evrimci kuramla ortaya çıkan bilimsel tartışma, mantıki olarak, diyalektik maddeci görüşleri güçlendirmiş olan ve biyolojide idealizme ve metafiziğe darbe indirmiş olan felsefi savaşıma dönüştu.

Ancak, bilimsel araştırma, her vakit nesnel olarak felsefi savaşıma dönüşmez. Genetik tarihi, kimi görüşlere ve özel kuramlara toplumsal ve ideolojik bir nitelik yükleyen hatalı girişimler ortaya koymuştur. Bunu söylerken, «iki genetik» mithosunu, «diyalektik maddecilik»inki ile, «metafizik idealizm»inkini düşünüyoruz Bu gibi girişimlerin doğabilimlerinde şu ya da bu kuramların felsefi değerinin çözümlenmesi üstüne diyalektik maddeci yaklaşımla hiçbir ilgisi olmadığı kuşkusuzdur; bu, felsefe alanında, sosyo ideolojik kavramlara varıncaya değin, bu görüşlerin her türlü doğrudan genelleştirilmesine karşı bizlere önceden uyarıda bulunur.

En çok da doğabilimlerinde, bu bilimler köklü bir değişme dönemini yaşadıkları bir sırada, «büyük ya da küçük felsefe akımlarını, irili ufaklı gerici okulların» oluşmasını, bağlı konum dan yola çıkarak, bilimsel bir tarzda çözümlemek gerekir. Her şeyden once de, bütün bu okulların ortaya çıkışındaki derin bilgi kuramsal sebepleri çözümlemek, bu çözümlemeyi kavramsal duzeye (maddecilik ile idealizm, diyalektik ile metafizik arasındaki savaşım düzeyine) olduğu kadar, toplum düzeyine (sınıf çıkarları düzeyine) kadar da ileri götürmek gerekir Böyle bir çözümlemenin metodolojisi, bugünkü koşullar altında da bütün bulgusal anlamını korumaktadır, özellikle de biyolojik bilgi süreci için.

Modern biyolojideki bilimsel araştırmalar, moleküler düzeyden başlayarak, bütünluğü içinde canlılar dünyasında toplulukların düzeyine varıncaya kadar, değişik düzeylerde sürüp gitmektedir. Biyoloji, çok değişik kuramsal ve deneysel yöntemler

kullanmaktadır. Bıyolojik olan ya da olmayan (fizik, kimya, matematik) başlı başına bir dızı bılim, yaşamın gizine ilgi göstermektedir. Bu koşullarda, bilimsel araştırma, kuramlar varsayımlar ve olgulardan oluşan, akıl almayacak bir labirent içine girmiş bulunmaktadır. Değişik yönlerde ilerlemekte ve bazen bir çıkmaza gelip dayanmaktadır. Bilgi süreci değişik doğrultularda araştırmalarını yürütemez olunca ve çabalarını yalnızca saltık, genel geçer diye değerlendirdiği bir ya da birçok doğrultuda topladığı zaman, bu çıkmaza düşüyor. Bılımsel araştırmanın labirentten çıktığı ve bilgi süreci sarmalını gevşetmenin olanağı bulunduğu yanılsaması, «putlar» yaratıyor. Bilgi süreci, elinin altında bulunan araçlar yardımıyla yaşamın gizini bileceğinden umudu kestiğinde bu gibi güçlere başvurur: İdealist bir yol yanı yaşamsal güçlerle açıklamaya girişerek, yaşam gizeminin mekanist bir tarzda basitleştirilmeye kalkışılması gibi.

Bu yüzden, şu ya da bu yöntemi mutlaklaştırmak yoluyla büründüğü biçimler ne olursa olsun («fızikçilik», «kımyacılık», vb.) biyolojide mekanızm, idealist düşüncelerle (yeni-vitalizm, psiko-lamarkçılık holizm, yeni-erekçilik, vb.) tamamlanıyor ve giderek doğruca dine, tanrı fikrine bağlanıyor. Bu «tamamlayıcılık» niteliğinin görünüşteki kaçınılmazlığı, biyolojik bilgi sürecine anayolu açan, yani onu maddecilik ve diyalektiğe götüren yolu açan, «deneme ve yanılma yöntemiyle giderilmiş değildir sadece, burada sözkonusu, maddeci diyalektiğin dar görüşlülükten uzak, dinamik eleştirel ve nesnenin evriminın çelişki ve bağlantılarını gözönünde tutan, diyalektik düşüncenin özümsenmesi gereğidir. Modern bilimin bu yeni yöntemi doğabilimcilere, mekanist yalınlaştırmalardan ve idealizme başvurulardan uzak kalma olanağını, bilimsel bir sorun çözümlenmediğinde, bu yöntem, sorunu doğru bir tarzda koymak fırsatını verecektir. Buna karşılık idealizm, «sorunu karanlıklaştırır ve incelemesini, anlamsız sözel bir kaçamak yapma yoluyla, doğru yoldan saptırır.» (8).

Kuramsal araştırmaya girişilen her yerde, kımi biyoloji dallarının kuramsal düzeye yükseltilmeye çalışıldığı her yerde, özellikle de genel bir yaşam kuramı kotarılmak ıstenilen her yerde diyalektik zorunlu olur. Kuram düzeyındeki biyolojik dizgeler ile süreçlerin nitel yorumu, kuramsal biyolojinin ve onun bilgisel kuramsal temelinin kurucu parçası olarak bır metodolojiyi önceden varsayar.

Bilimin kendi evriminin nesnel, içsel süreçleri üzerinde durmak isteriz; diyalektiği kendiliğinden doğuran ve ayni zamanda bilginleri bilinçli bir biçimde diyalektik duşünceyi özumsemeye iten süreçlerdır bunlar. Diyalektik düşünce, biyolojide somut bilgi sureci yöntemlerının ve kuramın evriminin belli bir aşamasında, bilimsel olarak kaçınılmazdır. Kuşkusuz, bilim adamlarına diyalektiği «zorla kabul ettirmek» asla söz konusu olamaz. Oysa, onun hasımları, en başta da Jacques Monod, sorunu bu tarzda göstermek çabasındadır. Bunu tanıtlayabılmek için, felsefe ile biyolojinin karşılıklı bağlantılarını ve etkilerini çözümlemek gerekir.

BİYOLOJİK BİLGİ SÜRECİ ÜZERİNE FELSEFENİN ETKİSİ, FELSEFİ FİKİRLERİN SAVAŞINDA BİYOLOJİ

Felsefe ile biyolojinin karşılıklı etkisini doğru dürüst değerlendirip anlayabilmek için, daha işin başında, biyolojinin felsefeden «özgürleşip ayrıldığını» öne süren pozitivist savı red etmek gerekir. Ayrıca, felsefenin, bıyolojiyi önselci (a prioriste) kurgulamalara bağlama ve ona «salt» düşuncenin kurgusal kurumlarını dayatma iddialarını da red etmek gerekir. Biz bu yönsemeleri ayrıntılı olarak çözumlemeyi burada düşünmüyoruz; hem klâsik hem modern biçimleriyle bunlar yeterince bilinen şeylerdir. Ancak şunu söyleyelim, bu yönsemelerin her ikisi de ortaklaşa bir öncülden kaynaklanır ki, o da şudur: Her felsefi sav, «pozitif bilim» çerçevesinden çıkmayı gösterir Ayrıca, yine her ikisi de, doğa bilimleri için, yaşamın özünü, yasalarını tanıma olanağı bulunmadığını da öne sürer. Dolayısıyla, bu iki yönseme, biyolojinin bilgisel olanaklarını küçümser. Doğa felsefesi kendini öne atarak bunu kuramsal düzlemde bir ödünleme biçiminde yapıyorsa, pozitıvizm de bilgi sürecinde her türlü felsefenin önemini yadsıyarak yine aynı sonuçlara varır.

Ne var ki, bu durum, sadece sağduyu ve modern bilimsel deneyle değil, biyoloji bilimi tarihiyle de ters düşmektedir. Bunu anlayabilmek için, canlı doğadaki yasa bilgisinin ilerlemesini büyük ölçüde harekete geçirmiş olan Bacon, Spinoza, Leibniz, 18. yüzyıl maddecileri, Kent, Schelling ve Hegel'in felsefi fikirlerinin büyük etkisini anımsayıvermek yeter

Bu filozofların, biyoloji biliminin kuramsal düzlemde oldukça azgelişmiş olduğu, biyolojinin temeli ve önkoşulu olan deneysel araştırmaların yeterli bir düzeye henüz erişmediği bir dönemde kuramlarını kotardıkları doğrudur. Ama, bugün biyoloji, kavramsal ve metodolojik temel olarak, felsefeye gerek duymaktadır. Doğa felsefesi ile pozitivizmin yaklaşımlarını red eden ve yaşam bilimiyle olan bağlantılarını, bilimsel fesefenin yeni ilkelerini ileri süren diyalektik maddecilik, bu temeli biyolojiye sağlamaktadır.

Genel bir tarzda söylersek, felsefi araştırma sonuçları biyoloji bilimine ters düşme (bütünlüğü içinde doğabilimlerine de ters düşmez); aksine, onunla taşıdığı sıkı bağlar temeli uzerinde sadece bilimsel bir değer kazanabilir. Öte yandan, bu sonuçların özgül bir niteliği de vardır· Biyolojiyle birbirine karışmazlar, onun vargılarının ve kuramsal genellemelerinin basit bir toplamını da oluşturmazlar.

Biyolojik bilgi sürecının «üstünde» felsefi bılgi var olamaz; onun, biyolojik bilgının bir «işlevi» olduğu da söylenebilir

Bu yüzden, maddeci diyalektik felsefe, bilgi süreciyle bütünleştiğinde ve özgülde geneli gördüğünde, kendi rolünü yerine getirmiş olur. Bilimsel felsefenin genelleme işlevı, kavramsal amacı da budur.

Felsefe yoluyla elde edılen genelın bilgisi biyolojiye uygulanır ve biyolojik bılgi sürecinde ilke ve metodolojık bır öncül rolünü oynar Bundan ötürü genelin bilgisı hedef olarak değil (bilimsel dünyagörüşünün dizgelenmesı gibı değil) yeni bilgiler edinmeye olanak veren bir araç, bilimdeki genel yöntemlerin işlevı olarak ortaya çıkar. Her şeyden çok maddeci dıyalektiğin yasaları ve kategorileri biyoloji için önem taşır. Bu işlev, kavramsal ışleve de ters düşmez; ama, mantiki olarak ondan kaynaklanır, onunla bir bütünlük kurar, ancak bu bütünlük değişik ilişkilerle gözönüne alınır. Maddeci diyalektik, burada, genel yöntem olarak, bilgilenme sürecinin kuramı ve mantığı olarak kendini gösterir. Engels şöyle yazıyordu.

«Bugün, doğa bilimı için en önemli düşünce biçimi, diyalektiktir; çünkü, doğada rastladığımız evrimsel süreçler için, bütünlük bağlantıları için, bir araştırma alanından öbürüne geçişler için, **benzeştirme etkenini, dolayısıyla açıklama yöntemini** sadece o sağlayabilir.» (9)

Bu yüzden diyalektik maddecilik, şu ya da bu somut bilimi egemenliği altında tutmaz ve ona ters düşmez. Bilimin kendi sınırları içinde işlerlik gösteren düşünce deviniminin temelini kurar Ayrıca, bir bütün olarak düşünülen bilimin bağrında, genel yasaların ve kategorilerin öğretisi ve dizgesi olarak, bilgi rolü, onun bütün öbür bilimsel alanlarla bir bakıma kesişmiş olmasından ileri gelir; diyalektik maddecilik ile somut bilimlerin, en başta da biyolojinin etkileşimi sorunu, doğa bilimlerine diyalektiğin girmesi sorunu da işte buradan kaynaklanır

Karmaşık bir sorundur bu. Ayrıntılı bir biçimde incelevebilmek için, diyalektik düşüncenin ve araştırma yönteminin bilimsel biçimlerini, biyoloji bilginlerinin nasıl özümsediklerini, ayrıca, diyalektiğin biyolojiye somut bir şekilde nasıl uygulandığını, biyolojideki evrimle bağlantısı içinde nasıl ilerlediğini (tarihsel ve mantıksal bir bakış açısından) çözümlemek gerekir. Bütün bunlar, sadece salt bilimsel etkenlerle değil, her zaman, belli bir toplumsal ve siyasal rengi olan ideolojik etkenlerle de ilgilidir.

Araştırmada diyalektik maddeciliğin ilkeleri, diyalektik düşünce, felsefe ile somut bilimlerin etkileşimi içinde kotarılır ve gelişirler; bu etkileşim, dışardan, diyalektik ile bilimsel somut bilgi sürecinin bir birleşmesi gibi görünebilir. Burada bilimsel bilgi sürecine diyalektiğin girmesinden, karmaşık ve, diyalektik açıdan çelişkili bir süreç gibi söz etmek daha doğru olurdu, sanırız. Bu süreci basitleştirmemeli; onda sadece diyalektiğin bilginlerce edilgen bir biçimde «özümsenmesini» de görmemelidir; diyalektiği kendiliğinden doğuran ve bilginleri diyalektik düşünceyi bilinçli bir biçimde özümsemeye çağıran, bilimin kendi gelişmesinin içsel, nesnel süreçlerini kesenkes göz önüne almak gerekir. Gerçekte, diyalektik düşünce, somut bilginin şu ya da bu dalındaki yöntemlerin ve kuramın gelişmesindeki belli bir evrede, onlar için bilimsel bir gereklilikiir.

Engels, diyalektiği, bilinçli ve kendiliğinden süreçlerin bağlantısı olarak, bilimsel bilgi sürecine sokmayı düşünüyordu. O, döneminin doğabilimlerindeki eğilimleri çözümlerken, doğa bilimlerinde biriken olguların baskısıyla diyalektik doğa görüşüne ulaşılabileceği; diyalektik düşünce yasalarının bilincine dayanılarak, bu olguların diyalektik niteliği ele alındığında, bu işin daha kolay yapılabileceği üzerinde duruyordu. Diyalektik düşüncenin, doğabilimlerinin sadece kendi bulgularının gü-

cüyle, doğal bır biçimde «kendi yolunu açabileceğini, bunun uzun, çetin bır süreç olduğunu, koca bir yığın gereksız sürtüşmenin hakkından gelmek gerektiğini; büyük kesimiyle, özellikle biyolojide, bunun şimdıden yapılmakta olduğunu» söylüyordu. Engels, bunları düşünürken, her şeyden çok, hücre kuramı ile Darwincılikten kaynaklanan biyolojideki evrimi gözönünde tutuyordu.

Lenın, 19 ve 20. yüzyılların sınır çızgisinde fizikteki durumu çözümlerken, Engels'in bu düşüncesini yaratıcı bir tarzda uygulamaya sokmuştu. Ona göre: «Sırf fizikçilerin diyalektikten habersiz olması yüzünden, yeni fizik ıdealizme sapmış bulunuyordu.» (11)

Bu sorun üzerındeki bilgikuramsal çözümlemesını şöyle bağlıyordu: «Doğabilimlerinin bir dalındaki bir bilginler okulu, bir çırpıda, doğrudan doğruya diyalektik maddeciliğe yukselememişlerse de, çağdaş fizık bu adımı artık atmıştır ve daha da ilerleyecektir; o, bırıcık sağlam yöntem doğrultusunda, doğabilimlerinin biricik doğru felsefesı doğrultusunda yol almaktadır; ama, doğrusal bir çizgide değil, zigzag yaparak; bilinçli olarak değil, kendiliğinden-likle; «nihai bir amaç» kılavuzluğunda değil, yordamlıya yordamlıya, duraksaya duraksaya, bazen de gıderek geriye döne döne yol almaktadır Çağdaş fizik loğusa yatağındadır. Diyalektik maddeciliği doğurmaktadır.» (12)

Somut bilimsel bilginin, en başta da biyoloji ile fiziğin bilinçli bir yolla diyalektikleştirilmesini çözümlediklerinde, Engels ile Lenin şu noktanın altını çiziyorlardı: Aslında diyalektik felsefe, bu bilimlerin kuramsal gelişmesini kolaylaştırmaktan öte bir şey yapmıyordu. Elbette, diyalektiğin bilime girmesinin tarihsel sürelerini açıklayamazlardı; öte yandan, bu sürecin yasalarını ve biçimlerini de bilmiyorlardı. Burada yeni bir araştırma alanı açılmış bulunuyordu.

Bu yüzden, diyalektik maddeciliğin biyolojiye girdiği sırada, biyolojide felsefi sorunların incelendiği bir sırada, yalnızca olumlu sonuçlar elde edilmekle kalınmadı; bunun yanısıra, bu sorunun karmaşıklığından ve özgünlüğünden ıleri gelen, yanılgılara da düşüldü. Ne var ki, bu yanılgılar asıl olanı maskeleyemezdi, yani diyalektik maddeciliğin biyoloji üzerındeki verimli ve yanı etkili etkisini gözlerden saklayamazdı.

Bunu anlayabilmek için, birkaç somut örneğe değinmek yeterlidir. Maddedeki devinimin organik biçimi sorununu çözüm-

lersek ve evrimci kuramın tarihini incelersek, görürüz ki· Diyalektik maddeciliğin kurucularından biri olan Engels, geçen yüzyılın daha 70'li yıllarında, organik devinim biçimi kuramı çerçevesinde, canlı maddenin özünü belirlemeye çalışır. Ona göre yaşamın yeryüzünde ortaya çıkışı, bu yaşamın, aşağı düzeyde ve daha yalın olan, daha önceki bir devinim biçimiyle bağlantısını gerekli kılıyordu. Yaşam, kimyasal bir yolla, yani maddedeki devinimin kimyasal biçimine özgü yasaların etkisiyle ortaya çıkmıştı. O, yaşadığı dönemin bilimsel bilgilerini genelleştirmiş ve şu sonuca varmıştı: Yaşam, protoplazmada var olan proteinlere çözülmez bir biçimde bağlıydı. Demek, Engels, biyolojiyi, proteinler kimyası diye tanımlamaktaydı; böylece, bir bilimden ötekine geçişi, dolayısıyla, bilimlerin sınıflandırılması maddedeki devinimin nesnel olarak gerçek biçimlerine dayalı olduğuna göre, bir devinim biçiminden ötekine geçişi vurgulamak istiyordu. Ayrıca, şu iki konağın da altını çiziyordu: Bir yanda maddedeki devinim kuvvetlerinin (bu durumda, bunları inceleyen bilimlerin), içsel bağlantısı ve sürekliliği; öte yanda, nitel ayrımları, süreksiz nitelikleri. Bu yüzden, «olağan kimyasal süreçlerin sonucu» olan albümin, ayni zamanda nitel olarak, öbür tüm kimyasal süreçlerden ve onların sonuçlarından ayrılır; çünkü o, aslında, «kendi kendine gerçekleşen sürekli bir kimyasal süreç»tir. Böylece, örgenlik, nitelikçe yeni bir bütünlük içinde, maddedeki devinimin aşağı biçimlerini (mekanik, fiziksel ve kimyasal biçimlerini) birleştiren yüksek br bütünlük (birlik) olarak görünür. «Fizyoloji, elbette, canlı maddenin fiziğidir, daha özel olarak da kimyasıdır; ama, yine bu sebeple, özel olarak kimya olmaktan da çıkar. Bir yandan çevrenini sınırlar, ama yine bu yolla, üstün bir güce de yükselir.» (13).

Organik yaşamın özyapısıyla ilgili kuramında, Engels, canlı madde sorununa maddeci diyalektik yaklaşımın en önemli ve şaşmaz ilkelerini tanımlar· Üç ilke söz konusudur burada: 1) Maddedeki devinimin özel biçimi olarak yaşam, öbür devinim biçimlerinden nitel olarak ayrımlaşır ve kendi özgül yasalarını izler; 2) Yeryüzünde yaşam, maddenin kendi mantıksal gelişiminin sonucu olarak ortaya çıkar; 3) Yaşam, proteinlerin maddesel dayanağında, bağımsız bir kimyasal süreçten başka bir şey değildir.

Engels'in altını çizmiş olduğu gibi, yaşam tanımının ana fikri, yaşamın somut vektörünü göstermek değil; bu vektörün

«doğadaki tüm olayların zincirlenmesiyle verilmiş ve belirlenmiş koşullar içinde» doğmuş olduğunu, ama kesinlikle «kimyasal bir sürecin ürünü olarak» doğmuş olduğunu bilmek ve kabul etmekti (14)".

Biyolojinin bütün evrimi, yaşamın özü üstüne bu maddeci diyalektik görüşünün ana fikrini, bir yandan da kimi bilimsel fikirleri en başta da, yaşamsal süreçlerin kimyasal özyapısı fikrini açıklayarak, bilimsel bir biçimde pekiştirip zenginleştirdi. Apaçıktır ki, nerdeyse elli yıldır süre gelen doğabilimlerindeki hızlı gelişme sırasında elde edilmiş olan yeni sonuçlar (sözgelimi, nükleik asitlerin rolünün bulgulanması) bu görüşe, her şeyden önce de Engels'in verdiği canlı madde tanımına önemli değişiklikler getirmiştir. Ama, bu tanımın temeli, doğruluğundan bir şey kaybetmiş değildir; çünkü, zamanın sınamalarından hep başarılı çıkmıştır; nitekim biyolojiye geleceğin yolunu açan çağcıl araştırmalar da onun canlılığını tanıtlamaktadır.

Yaşamsal süreçlerin biyo-kimyasal temelinin kabul edilmesi üzerinde durduğu sırada, Engels, 19. yüzyılın sonunda, doğa bilimlerinde dünyanın maddi birliği üstüne diyalektik maddeci düşünceyi ileri sürmek yolunda savaşım veriyordu. Maddedeki devinimin organik biçimi kuramında, yaşadığı dönemde, canlı maddenin örgenleşmesinin değişik düzeylerindeki araştırmalarla (hücre kuramının, fizyolojinin, özellikle de Darwin öğretisinin -çünkü, doğa bilimleri tarihinde en köklü bilimsel genellemelerden biridir bu- verileriyle) sağlanmış olan bilimsel sonuçları genelleştiriyordu. Evrimci kuram, organik dünyanın bütünüyle gelişimi tarihini ve içsel birliğini anlamak olanağını vermişti. Bu kuram, organik dünya üstüne genel bir tablo sunmuştu; orada böylece kendi yerlerini bulmuş olan biyolojik somut

Organik dünyanın evrimi, değişebilirliği sorunu, Darwinci-in evrimci kuramı, biyolojinin tümünü kuşatarak, onun bireşimsel niteliğini hemen ortaya çıkarıvermişti ve Engels de bunu görmekte kusur etmemişti.

Darwin, aşağı biçimlerden başlayarak yüksek biçimlerin gelişimi ilkesini, büyük bir takip fikriyle uygulamaya sokmuştu ve bu yolla, organik dünyanın kaynağının içsel birliğini göstermişti. Evrimci kuram, organik dünyayı, sayısız örgenlikierin mekanist bir bütünlüğü olarak değil, sürekli değişme ve evrim içinde, karmaşık diyalektik bir birlik (bütünlük) olarak ortaya koymuştu.

Organik dünyanın evrimi, değişebilirliği sorunu, Darwincilikle, biyolojinin temel sorunu olmuştu. Canlı maddedeki evrim, devinimin nitel olarak özgül biyolojik biçiminin temelini oluşturmuştu; bu fikri Engels de destekliyordu. Organik dünyanın evrimi, maddedeki devinimin biyolojik biçiminin içeriği idi. Bunun sonucu olarak, evrim yasaları, maddenin de temel yasalarıdır. Engels'e göre, maddedeki devinimin organik biçiminin genel yasalarını, yani nitel özgüllüğünün temelini kabul etmek, onun ayrımlaşmasını dıştalamaz.

Engels'ın biyolojik görüşü, canlı maddede birçok örgenleşme düzeyinin bulunduğunu önceden varsayıyordu. Bundan başka, o, örgenleşme düzeyleri kuramının da öncülerinden olmuştu; çünkü o dönemde, bu kuramı ortaya koymak için gerekli öğeler henüz yoktu. Ne var ki, hayvanlarla bitkilerin hücresel örgenleşmelerinin incelenmesinden alınan sonuçlar, fizyolojinin, tıbbın ve yakın dalların başarıları, son olarak da Darwin'in çığır açan bulgusu, hep birden, dikkate değer derin bir anlam taşıyan şu sonucu ortaya çıkardı: Canlı maddenin (hücre, örgenlik ve türler) örgenleşmesinde her düzey, kendine özgü yasalara bağlıdır. Biyolojik bakış açısından, biricik ve ayrımlı bir dizge oluşturmuş olsalar da, bir yasayı nitel ayrımları dolayısıyla başka birine indirgemenin yolu yoktur; çünkü, organik doğa, önünde sonunda, tutarlı bir bütün olarak örgenleşir.

Engels'in yapmış olduğu genelleme, bilimsel metodolojinin gelişmesi doğrultusunda son derece önemli bir adımdır. Gerekliydi, çünkü, ayrımlaşması daha o dönemde çoktan başlamış olan biyoloji, modası geçmiş ve biyolojinin özel dalları arasında «duvar çekmek»ten başka bir işe yaramayan, metafizik yöntemleri henüz aşamamıştı.

Engels, doğabilimlerinde egemen olan metafizik yöntemlerin karşısına çıkmış bulunuyordu. Canlı maddedeki örgenleşmenin bir tek düzeyinde yürütülen araştırma sonuçlarını ve yollarını, mutlak bir şeymiş gibi ortaya atmak isteyen eğilimleri eleştirdi. Bu yüzden, geniş çapta bireşimsel olan bir yaklaşımı, biyolojiye sokmak uğruna savaştı. Aslında, yalnız bu yaklaşım, bir yandan canlı doğayı inceleyen bilimlerin yalıtlanmasını aşmak ve öte yandan canlı maddedeki bir örgenleşme düzeyi yasalarını bir öbürüne indirgemek şeklindeki mekanist eğilimlerden sakınmak olanağını, doğabilimcilere sağlamış oluyordu. Çağcıl bilim, Engels'in kotardığı diyalektik maddeci yöntemle-

ri, biyolojik bilgi sürecinde uygulamaktadır. Bu yöntemler, en başta, maddeci diyalektiğe dayalı, sistemsel-yapısal yaklaşımın temelinde yatar.

Öte yandan biyoloji de gelişerek, diyalektik maddecilik yöntemlerinin ilerlemesini hızlandırmaktadır ve etkin bir şekilde felsefi savaşıma katılmaktadır (burada, hücre kuramı ile Darwinciliğin önemini anımsatmak yeter).

Lenin, metafizik yöntemlere karşı girişilen savaşımda, Engels'ten nöbeti devralmıştır. İdealizme ve metafiziğe karşı çıkmak doğabilimlerinde diyalektik maddeci görüşler ileri sürmek ve dünyanın bilimsel ve maddeci bir tablosunu çizebilmek yolunda, Darwinciliğin tarihsel önemini dönüp dönüp vurgulamıştır. Darwin'in evrim kuramını çok beğeniyordu. «... Hayvan ve bitki türlerinin tanrı tarafından yaratılmış ve değişmez olduklarını, aralarında hiçbir bağın bulunmadığını, hepsinin rastlantısal olduğunu öne süren görüşe, Darwin son vermişti... Türlerin değişebilirliğini ve sürekliliğini saptayarak, biyolojiyi gerçek anlamda bilimsel bir temele ilk oturtan o olmuştur...» (15). Tıpkı Marks ve Engels gibi, o da, yalnızca biyoloji için değil, genelde tüm doğabilimleri için, ayrıca, felsefi ve toplumsal savaşım için, evrim kuramının devrimci önemini vurgulamıştı.

Darwin'in ünlü izleyicisi E. Haeckel'in, **Dünyanın Muammaları** adlı yapıtı, 1890 yılları sonunda yayınlanmıştı. Bu kitap, Lenin'e göre tum uygarlaşmış ülkelerde bir fırtına koparmış ve sınıf savaşımında bir silah hizmeti görmüştü. «Haeckel'e karşı savaşa katılan din adamları sanki ordu gibiydi. Resmi felsefeyi okutan profesörler, ona söylemedik küfür bırakmamışlardı» (16)

Ne var ki, «yaratılışçılar» ile «evrimciler» arasındaki ideolojik savaş, bugün de hâlâ sürüp gitmektedir. Gerçekten, gerici ideologlar (herkesten önce de din adamları), birçok konuları bilime terketmek zorunda kalmışlardır. En başta da, kısmen de olsa, evrim fikrini, ister istemez tanımışlardır. Sözgelimi, Cizvit papazı, paleontolog ve filozof Theilhard de Chardin, felsefi bir dizge ortaya koymuşsa da, dinsel önyargıların baskısından kurtulamayan bu bilim adamı da, dinin doğmalarını karşılayan, doğal süreçlerin diyalektik özyapısını ifade etmekten yine geri kalmamıştır. Şöyle yazıyor: «Evrim konusunda, kuşkulu ya da kuşkucu olarak kalan birkaç kişi vardır hâlâ bütün dünyada. Doğayı ve doğabilimcilerini yalnızca kitaplardan tanıdıkları

için, dönüşümcülük kavgasının, Darwin zamanındaki gibi yine hep sürüp gittiğini sanıyor bu adamlar. Türlerin oluşumuna yol açmış bulunan mekanizmalar üzerinde tartışmayı sürdürduğüne bakarak, böyle bir gelişmenin gerçekliği ve olmuş bitmişliği üzerinde biyolojinin duraksadığını ve duraksayabileceğini sanıyorlar. Oysa, köprünün altından nice sular aktı. Durum şimdi bambaşka.» (17).

Kuramsal biyolojide meydana gelen önemli değişiklikler, Lenin'in evrim kuramı (en başta da Darwincilik) üstüne yapmış olduğu felsefi çözümlemenin ilkesel değerini ortaya koyuyor. Bilimin baskısıyla burjuva ideologlar, evrim kuramının sadece birkaç özel sorununa bağlanmış bulunmaktadırlar; ama, maddeci diyalektiğe karşı saldırılarını daha da güçlendirmişlerdir; bu arada, metafizik evrim görüşünü değiştirmeye ve doğa bilimlerinin yeni bir içeriğine uygulamaya çalışıyorlar.

Modern biyolojide Darwinciliğin kesin olarak olumlanmasının, aynı zamanda, organik doğadaki evrimin devindirici güçleriyle ilgili kendiliğinden diyalektik anlayışın bir zaferi olduğu anlamını taşıdığı da bilinmezlikten gelinmemelidir. Biyoloji bilginleri, evrim kuramının ana fikrini, yani doğal ayıklama fikrini kabul ettiklerinde, bu fikrin, bilimsel, dolayısıyla maddeci konumlardan kalkarak, canlı doğadaki evrimin kökenlerini açıklayabileceğini anlamışlardı. Bu anlamda, doğal ayıklanma fikrinin büyük başarısı, aynı zamanda, biyolojideki gelişme kuramının zaferini de gösteriyordu.

Ayrıca, doğabilimlerinde, giderek doğanın bilimsel tablosunda meydana gelen bu değişiklikler, metafizik evrim kuramının felsefi özyapısını değiştirdiklerini göstermez. Lenin şöyle der: «Gelişmenin genelgeçer ilkesi, doğanın, maddedeki devinimin dünyanın birliği şeklindeki genelgeçer bir ilkeyle eklemlenmiş, bağlanmış, birleşmiş olmalıdır.» (18) Bu sözler de gösteriyor ki, evrim ilkesi, dünyanın maddi özyapısı ilkesiyle bağlanmadıkça, tutarlı bir biçimde uygulanamaz, tersine, maddecilik de evrim fikrini içermeyince maddecilik olamaz.

Theilhard de Chardin'inki de dahil, Batı'da ortaya atılmış olan hiçbir evrim kuramı, bu evrimin tam bir tablosunu verememiştir. Sözgelimi, J. Huxley'in (19) «evrimci insancılık» gibi, biyolojide temellenen ve yeni bir evrim öğretisi yaratmak savında olan kuramlar, dünyanın maddi özyapısı ilkesinde, evrim

düşüncesiyle mantıki bir biçimde birleşemez Nitekim Huxley, diyalektik maddeciliği mekanist nitelikte görerek red etmiştir.

J. Huxley örneği çok açık bir belirtidir. Modern biyolojide bilimsel maddeciliğin yeri ve rolü üzerinde bir kez daha bizi düşünmeye sürükler. Lenin'e göre doğa bilimlerinin maddeciliği, «giderek büyüyen ve güçlenen ideolojik bir temel oluşturur; felsefi idealizmin binbir çeşit okulunun göstermiş olduğu çabalar, bu temele gelince, boşa gider.» (20) Aslında, şu son yıllarda, biyoloji tarihi, idealist okulları biyoloji çerçevesinde yeniden canlandırmak amacıyla birçok girişimlere tanık olmuştur.

Ne var ki, kimi biyoloji bilginlerinin duraklamalarından destek kazanabilecek «biyolojik» idealizmin şöyle böyle bir önem taşıyan bir okulunu yaratmak yolunda gösterilmiş olan bütün çabalara karşı koymaktadır bilimsel maddecilik.

Bu da, biyolojinin felsefeye verdiği ve orada maddeci yaklaşımları güçlendirme olanağını, açan itkinin, ne denli derinden ve güçlü olduğunu gösterir. Aslında, biyoloji maddeciliğe, felsefenin temel sorununa, yani tinle maddenin ilişkisi sorununa yanıt verebilmek yolunda köklü, bilimsel kanıtlar sağlar; insan zihninin tarihöncesini gün yüzüne çıkaran, yaşamın ve insanın kendisinin kökenlerini açıklayan odur.

Biyoloji, idealizme ve dine karşı amansız bir ideolojik savaşıma girişerek, kuramsal içeriği dolayısıyla, felsefi kavgayla bütünleşir. Fikirlerin çağdaş savaşımında biyolojinin rolünü ve yerini çözümlerken, işin bu yanı bizim için apayrı bir önem taşıyacaktır.

NOTLAR :

1) **Vers une biologie théorique**se, 1970.
2) Jacques Monod, **Le hasard et la réalité.** Paris, 1970.
3) A. Einstein ve L Infeld: **Fiziğin Evrimi**, New York, 1961, s. 264.
4) F. Engels: **Doğanın Diyalektiği**, Paris, 1968, s. 233.
5) Ch. Darwin: **Seçilmiş Mektuplar**, 1950, s. 90.
6) **Revué da la biologie experimentale**, cilt 2, fasikül I. 1926
7) A. Rappoport. **Remarks on General Systems Theory, View On General Systems Theory**, New York, 1964, s 171.
8) V. Lenin: **Yapıtlar**, c. 14, s. 45.
9) F. Engels: **Doğanın Diyalektiği**, s. 50.
10) F. Engels: **Doğanın Diyalektiği**, s. 51.
11) V. Lenin: **Yapıtlar**, c. 14, s. 272.

12) V. Lenin: **Yapıtlar**, c. 14, s. 325-326
13) F. Engels: **Doğanın Diyalektiği**, s. 261.
14) F Engels: a g y , s. 199.
15) V. Lenin: **Yapıtlar**, c. I, s 156.
16) V. Lenin: **Yapıtlar**, c. 14, s. 363.
17) Pierre Theilhard de Chardin. **Le Phénomene humaine**, Paris 1955, s. 149.
18) V.İ. Lenin: **Yapıtlar**, c 38, s. 241.
19) J. Huxley: **Essays of a Humanist**, Penguin Books, 1966.
20) V.İ. Lenin: **Yapıtlar**, c. 14, s. 365.

Özel Bölüm

PROMETHEUS ÖLDÜ MÜ?

Ömer B. CANATAN

Bilimsel teknolojik devrimin insan ve toplum yaşamı üzerindeki etkileri henüz ortaya çıkmamışken gelişmelerin ideolojik, felsefi ve ahlaki yansımaları daha bugünden kendini hissettiriyor. Kapitalist ve sosyalist ülkelerden çok sayıda felsefeci, düşünür ve yazar bu devrim üstüne kafa yoruyor, sempozyumlara, tartışmalara, forumlara katılıyor; başlangıçta her biri kişisel çalışmalar hüviyetinde olan görüş ve teoriler, karşılıklı polemik ve tartışmalar içinde biri öbürüyle irtibatlanıyorlar; böylece bir yandan bazı felsefi bütünlüklere doğru gidilirken diğer yandan da temel ideolojik tercihler ve sınıfsal doğrultular etrafında ayrışmalar da şekilleniyor.

Bilimsel teknolojik devrimin doğrudan üretildiği, gerek üretimde gerekse sosyal yaşamın öteki alanlarında yaygınca kullanıldığı ve sadece bu devrime ilişkin kurumların ve kavramların oluştuğu ülkeler henuz çok sınırlıdır. ABD ve gelişkin kapitalist Avrupa ülkeleriyle ileri düzeyde gelişmiş sosyalist ülkeler ve Japonya dışında konu henüz toplumların gündemine dahi gelebilmiş değil Bu bakımdan, bilimsel ve teknik devrimle tanışmış ülkeler açısından dahi henüz işin başında

olunduğu tesbitini yaparken, yeryuzü ve insanlık açısından çok daha mütevazı tesbitler yapmak gerekir. Bizim açımızdan sevindirici olan, felsefenin konuya el atmış, pek çok varsayım üretmiş ve tartışmaları cazip kılabilmiş olmasıdır. Gerçi bilimsel-teknik devrimle fiziksel teması olmadan ve maddi sonuçlarını gunlük yaşamında fiilen ve sürekli yaşamadan insanın düşünsel bir hazırlık yapıp yapamayacağı, hatta konuyu özünden kavramayı başarıp başaramayacağı oldukça kuşkuludur. Ama felsefenin, bugun ortalıkta kol gezmekte olan «düşünsel paniğin» üstesinden ve gelip insanlığa temel bir perspektif sunacağından da kuşku duyulmamalıdır.

Olumlu-Olumsuz iki korku

Bilimsel-teknık devrimin insan toplumları için ve bizatihi insanın kendisi için ortaya çıkarması muhtemel sonuçlara karşı iki temel tavır şekilleniyor; gerçekte korkuya dayanmayan ama abartmalı tutumları nedeniyle düpedüz «düşünsel panik» denebilecek bu iki tavır bir üçüncu ve bize göre şimdilik en sağlıklısı olan tavrı üretiyor. Daha çok burjuva ideologlarından gelen ve derece derece liberal aydınlara ve kimi Marksist entelektuel hareketlere kadar yayılan aşırı iyimser bir yaklaşım, insanoğlunun bilimsl-teknık devrim sayesinde «köşeyi döneceğini» var saymaktadır. Böylece tarihe bugüne kadar yön vermiş ve gelişmenin sebebi olmuş her şey giderek önemini kaybedecek, tarihin çarkını bundan böyle başka bir enerji çevirecektir. Ortaya öyle bir toplum çıkacaktır ve hatta çıkmak üzeredir ki, adını koymak gerekirse «enformasyon toplumu,» «Bilgısayar toplumu», «çalışmayanlar toplumu» vb. gibi olacak olan bu toplumda devlet, sınıflar, ideolojiler, siyaset belirleyici olamayacak, tam tersine bütün bunlar, ortaya çıkan yeni toplum tarafından önce belirlenip sonra aşılacaklar; kapitalizm, sosyalizm gibi kategoriler silinip gidecekler, bütün çağlar kapanacak ve yeni bir çağ başlayacak...

Bu ilk yaklaşımın ikizi bir yaklaşım da gelişmeyi derin bir kuşkuyla karşılayıp karamsar varsayımlar üreten görüşlerdir. Kapitalizm altında filizlenen bütün reaksiyoner hareketler, mezhepsel topluluklar, yeşil ve çevreci hareketlerin içinde yer alan kimi guruplar, pedagoglar, yer yer burjuva hümanistleri ve «nostaljisi» olan tek tek insanlar bu ikinci türden görüşle-

rin etkisi altına girmeye açık görünüyorlar. Bu yaklaşıma göre, istesek de istemesek de bilimsel-teknik devrim başlamıştır, derinliğine gelişmekte, genişlemesine yayılmaktadır. İnsanların ideolojilerini, davranışlarını, zevklerini, yeteneklerini hızla değiştirmektedir ve artık bunun önünü almak da mümkün değildir. İnsan büsbütün izole oluyor, insanlararası iletişim kayboluyor, ancak birden fazla insanla paylaşıldığı zaman bir şey ifade eden değerler ve kavramlar yıkılıyor, ortaya bambaşka bir insan tipi çıkıyor. Ne kapitalizm ne sosyalizm ve ne de başka bir çare «gidişatı» başka yöne çevirmeyecektir.

Görünürde farklı olan bu iki yaklaşımı temelde aynı kılan ya da buluşturan nokta, her ikisinin de bilime «özerk» bir rol yüklemeleri, varsayımlarında insanı daima edilgen bir konuma koymalarıdır İnsanlar ne düşünür ve ne tavır alırlarsa alsınlar, bilimsel teknik devrim sözünü söyleyecek, kendi buyruğuna tabi olarak yolunda yürüyecektir. Politik tutumları itibarıyla değil ama bilimi insandan özerk bir güç olarak gören yönleriyle aynı ve hemen tümüyle batı felsefesi içinde oluşan bu görüşlerin felsefi antitezi sosyalist felsefeciler tarafından üretilmektedir. Yukardaki iki yaklaşımın argümanlarını toptan reddetmeyen, bilimsel teknolojik devrimin sosyalist mülkiyet ilişkileri altında yarattığı pratik sonuçları da hesaba katarak insan faktörü ağırlıklı bir sentez kurmaya çalışan bu üçüncü yaklaşım tarzı da henüz varsayımlar üretme aşamasındadır. Bu nedenle biz bu yazıda bu yaklaşımlardan her hangi birini değil, konunun bütünlüğünü tartışmaya çalışacağız.

Prometheus Öldü mü?

Toplumsal gelişmenin bundan sonraki tarihine bilimsel-teknolojik devrimin yön vereceğini ileri sürmek, yeni bir tarih kavrayışı ileri sürmekle aşağı-yukarı eş anlamlıdır. Bütün argümanlarını ekonomiden ve teknik gelişmenin yarattığı maddi sonuçlar arasından seçmiş olsa bile bu yorumun idealist bir yanı da var. Tarihin insan olarak saptanmış öznesinin yerine bilimi ikame etmekle felsefe, ileriye gitmiş olmak şöyle dursun, günümüzden en az yüzelli yıl geriye, insanı, kendi eyleminin sonuçlarını kavrayıp denetlemekten uzak bulunduğu durumunda çözümlemiş olan felsefeye geri döner. Son yüzelli yılın felsefi düzeyini aradan çıkarmış olsaydık, insanın kendisi ve

toplumu hakkındakı bilgısinin idealist biçimi üzerinde seyrediyor, sadece aklın egemenlıginin yerine bılimin egemenliğini geçirmekle yetıniyor kalacaktık.

Burada eleştirimiz kuşku yok kı bilimsel gelişmenin insanı ve toplumu, dolayısıyla tarıhin akışını etkilediği iddasına donük değildır Sadece 19. yy tarihi başlı başına kanıttır ki, bılimsel ve teknolojik gelişmeler, ınsanların iradelerini aşan sonuçlar yaratabilmekte, düşünceye ve eyleme yon verebilmektedirler. Kendine tanrılar yaratmış olan insan, bazen bilimi de tanrı katına yuceltsın; çok görülmesi gereken bu değildir. Bilinen tarihin bütunu açısından baktığımızda ınsan keşfettiği şeylere tapmaktan muaf görunmuyor; ateşin tanrısallığını belki bugün dahi aşamamış insanlar yaşamaktadır; ama son tahlilde ınsan kendi putlarına egemen olacak guçtedir ve bunu kanıtlamıştır. O halde eleştırimiz, Hegel'in ölüm tarihinin yanına çağdaş futurizm'in dogum tarıhını yazarak tarih yazmaya kalkışan ınkârcı felsefeyi kapsamalıdır.

Ateş sadece sembol olarak değil, fizik olarak da guçtur. Zeus'un elinde kalsaydı hep tarihi tanrılar yazacaktı. Prometheus'un eline geçti ve tarihi insanlar yazdı. Bilimsel gelişmenin yarattığı sonuçları denetimi altına alıp doğa güçleri karşısında kendini tahkim etmeyi başaran insan aynı bilimsel gelişme tarafından etkilenip değiştirilmiş olan insandır ve felsefi olarak bızi duşundüren sorun, kendı tarihi boyunca bunu başarmış olan insanın bilimsel teknik devrim karşısında yenik düşüp düşmeyeceği; kısaca bugünkü durum ıçin, sosyalizme açılan çağdaş perspektıfini kaybedip etmeyeceğidir. Ya da aynı şeyin sinsice tekrarı demek olan, insanın siyasal çabasına ve bir siyasal devrime gerek kalmaksızın bugünkü kapitalizm şartlarının bılimsel teknik devrim tarafından «dönüşturülüp» dönüştürülemeyeceğidir. Felsefe, aslında felsefi olmayan bu sorunlara insanın yeryüzündeki varlığının gelecekteki biçimlerine ilgi duyduğu için ilgi duymaktadır.

Sonuç Küçük İddia Büyük

Bılimsel teknolojik devrımın fiziki sonuçlarından önce ıdeolojik sonuçları çıkıp geldi. Gelişmenın kendisinden daha hızlı bir etki, burjuva ideolojileri üstündo gerçekleşti. ABD ve Japonya'dan, kısmen de bir-iki Avrupa ülkesinden devşirdiği

bazı ipuçlarıyla klasık burjuva ideolojileri kendilerini «yenilemeye» girıştiler. Ne olmuştu ki? Bilgısayarlar gündelik yaşama, hatta çocukların dünyasına girip yerleşmiş, robotlar üretimde boy göstermeye başlamış, yönetim yöntemleri yeni bir biçime bürunmüş, bilgi depolama işlemleri değişmiş, zaman denilen şey insan eylemiyle ilişkisi açısından görece kısalmıştı. Her şey hızla altüst oluyor, en yeni teknik bilgiler uygulamaya girer girmez eskiyor, insanın çevresi süratle değişiyordu. Bununla kalsa iyi, insanın eşya hakkındaki bilgisi de değişiyor, bütün bunlar, düşünüş, davranış biçimleriyle, özlem ve tepkileri değişik yeni bir insan da yaratıyordu. Aklın o güne kadar nüfuz edebildiği evrenin dizilişi ve matematiksel mantığı da altüst olmuştu, her şeye yeni kavramlar gerekiyordu..

O halde toplumsal evrenimiz de değişecek, o güne kadar tabi olduğu yasalardan kurtulacaktı Bunun ipuçları da ortaya çıkmaya başlamıştı. İlk değişen şey de «sınıf kavramı», dolayısıyla «sınıflar mücadelesi» oluyordu. Bu da yeni bir tarıh anlayışını gereklı kılıyordu. «Sınıf mücadelesi» olgusu işçi sınıfından kaynaklanmıyor muydu, halbuki bilimsel teknik devrim nedeniyle en başta da onun bileşimi ve karakteri değişiyordu, dolayısıyla bu sınıfın bilinen karakterı üzerine kurulan dunya görüşü de yıkılıp gidecekti. Yani kısaca robotlar işçi sınıfını ortadan kaldıracaktı da, robotların sahipleri işçi sınıfının ideolojisini ortadan kaldıramayacaklar mıydı?

Halbuki burjuva ideolojisı Marksizme bu açıdan karşı koymakla hata edıyor. Gerçi yüz elli yıldır mücadele ediyor ama hâlâ daha Marksızmin temel yapısından bir taş bile sökmeyı başarabilmiş değildir; dolayısıyla böyle bir fırsatı kaçırmak istemez. Ne ki «fırsat» yeterli değildır İşçi sınıfının bileşimi gelişmelerden etkilenmektedir, daha da etkilenecektir etkilenmesine ama Marksizm bunu gözden kaçırmış değildir. Önemli olan ve öncelikle halledilmesi gereken, işçi sınıfının dünyayı değiştirme iddiasından vazgeçmesidir. Bu da burjuva ideolojisinin vaazlarıyla olacak iş değildir çünkü işçi sınıfının bu iddiası kendisinden, kendi doğasından gelmektedir. Daha da belirgin olan şey, işçi sınıfının doğasından gelmiş olan bu iddia bugün artık onun doğasına bağlı olmaktan da çıkmıştır. Bileşimi, doğası ve bütün bir maddi ortamı bilimsel teknolojik devrimin sonuçlarına sahne olsa da işçi sınıfı kapitalızmden kurtulmak isteğini değiştirmiyor. Onun bu isteği toplumun öteki

katmanlarını da etkisi altında tutuyor çünkü artık ortada bir «sınıfın doğası» değil politik, felsefi, ahlaki ve insani ilkeler bütünlüğü olarak başlı başına bir düşünme biçimi var. Ne veriyor ve ne vaadediyor olursa olsun insanların öngördükleri gelecekteki dünya kapitalizmi aşıyor. Buna göre burjuva ideolojisi acele etmek yerine teknolojik devrimin sonuçlarını beklemeli, kapitalizmin ve kapitalist demokrasinin ölümsüzlüğünü ilan etmeden önce, soğukkanlı bir değerlendirme yaparak, gelişmenin olumsuz etkilerini nasıl ve hangi mülkiyet düzenlemesiyle ortadan kaldırabileceği sorusuna cevap aramalıdır. İddiasının bunca büyüklüğüne ve liberal aydınlardan karamsar işsizlere kadar pek çok çevreyi kendine inandırmış olmasına rağmen, bilimsel teknolojik devrimin mülkiyetini elinde tutan sınıf işçi sınıfının işgününü kendi bahşişiyle henüz bir dakika bile azalttabilmış değildir; azaltılması taleplerine karşı ise inanır göründüğü demokratik ve insani kuralların tümünü birden bir gecede bir yana itebilmektedir.

Buraya iliştirmemiz gereken bir başka not da bilimsel teknolojik devrimin sonuçlarını Marksizmle bağlamaya çalışanların yer yer içine düştükleri temel bir yanılgıdır; o da şudur: Marksist tarih gelişme sorunlarından ibaret değildir. Marksizm iddialarını üretimin doğrudan ve dolaylı koşullarına bağlı olarak ileri sürmektedir ama, bu koşulların devinimini de içeren bir derinlik içinde kendini kurmaktadır. Bu bir şey değil, Marksizm üretimin maddi koşullarından çıkardığı kendi gerçeğinin geleceğe ilişkin iddialarını tümüyle üretimin dışında ve «sınıf sınırlarının» ötesinde bulunan yaşama alanları için ileri sürmektedir. Örneğin insanla ve insana bağlı olarak canlı türünün kendisiyle birlikte tarihin ufku ne kadar genişliyorsa, Marksizmin ufku da o kadar genişliyordur. İşçi sınıfının misyonu daha şimdiden altüst olduğu ileri sürülen üretim alanıyla hiçbir zaman sınırlı olmamıştır ki; işçi sınıfı kendi sınıfsal durumunu hiçbir zaman mutlak saymamıştır ki. Varsayımlarla işçi sınıfını ortadan kaldırmak mümkün olsaydı bile-ki buna en çok da işçiler sevinirdi-Barış, ekoloji, kadın-erkek eşitliği, şehircilik vb. gibi, işçi sınıfını da ilgilendiren sorunlar kalırdı; işçi sınıfından «kurtulmak» mümkün olsa bile, iddialarından kurtulmak mümkün olmazdı.

Geldiğimiz noktanın sorunun güncelliği yönünden bir hayli fanteziye kaçtığı doğrudur ama bu spekülatif düşünmemiz

kaçınılmazdır çünkü işçi sınıfının ortadan kalkmakta olduğu gibi, hiç de daha az fantezi olmayan bir çıkış noktasında duruyoruz henüz. İşçi sınıfının evrensel bütünlüğünü hesaba katmayıp, onun ABD ve Avrupa'daki parçasının görece durağanlığına bel bağlayarak tarihin bundan sonrasına ipotek koymaya çalışan hayli cüretkâr bir fanteziyi tartışmaktayız çünkü.

Olumsuz Olan Ne?

Bilimsel teknolojik devrimin gerek kendisinden ve gerekse kullanım biçiminden doğan sorunlar var; ki bunların bir çoğunu olumsuz kategoriler olarak görmemiz gerekiyor. İşsizlik, silah teknolojisi, nükleer tehlike vb. gibi. Ancak konumuz açısından bu olumsuz sonuçları dışlamaksızın, ağırlığı, burjuva ideolojilerinin, insanın değişmekte olduğu tezlerine kaydırmak gerekiyor. Burjuva ideolojileri teknolojik devrimin insan üzerindeki etkilerinden, insan sağduyusunun dahi olumsuz bulduklarını olumlayarak ancak kapitalizm altındaki gelişmeyi olumlamaktadırlar İnsanlar teknolojik devrimden sanıldığından daha çok etkilenmektedirler ama bunların tümü, ileri sürüldüğü gibi olumlu değildir ve «sorun» olan şeyler de özellikle bunlardır; kapitalizmin çözmekte her zaman aciz kalacağı ileri sürülenler de bu sorunlardır.

Kavramak gerçekten oldukça zor görünüyor; ama giderek kolaylaşacak. İnsanda değişen nedir? En başta düşünme faaliyetinin biçimi değişiyor, zamanı kısalıyor. Nesneler arasındaki veya nesnenin kendi içindeki, her defasında yeniden düşünerek kavradığımız hareketli ilişkiler, düşünülmeksizin kabul edilebilir veriler haline geliyor. Düşünme faaliyeti her zaman, hiç tanımadığı, bilmediği bir önceki düşünme sürecinin ustünde gerçekleşiyor. Bilgilenmenin sebep-sonuç zinciri «sebep» yönünden ortadan kalkıyor, bilgi hiç düşünülmeksizin elde edilebilen bir sonuç haline geliyor. Bilgi, arada insan olmaksızın depolanabilir, alınıp satılabilir, gönderilebilir, kullanılabilir yönleriyle genelleşiyor. Bilgiyi kullanmak için onun bilgisine veya başka bir bilgiye gerek kalmıyor. En zeki insanlar bile, kendi beyinsel yeteneklerinin milyonda birini karşılarındaki elektronik düzende görünce şaşkına dönüyorlar. İnsan, kendisi olmaksızın gerçekleşen, kendine ihtiyaç göstermeyen bir düşün-

me eyleminin karşısında kendi en yetkin eylemine yabancılaşıyor.

Elbette önceden düşünülmüş ve programlanmış sistemlerin düzeni içinde, ama o anki algılanış biçimi itibarıyla insan, bilinç olmayan bir güç tarafından yönetiliyor Sadece iş değil, ilişkiler de otomasyona bağlı olarak işledikçe, yönetme yerinde yönetilen insanın her an değişebilir ruhsal durumunu hesaba katacak bir insan olmayınca, yönetme ilişkisi tahammül edilebilir ilişki olmaktan çıkmaktadır Kendi çalışma düzeninin kuruluşunda, iş sürecinin biçimlenmesinde irade etkisini kullanma şansı sıfıra müncer olmuş çalışan bir insanın işine yabancılaşmasının normal kapitalizm şartlarındaki yoğunluğu, bilimsel teknolojik devrim koşullarıyla birleştiğinde kat be kat daha yoğunlaşmış olmalıdır İşin zaman ve fizik güç harcama yönunden kolaylaşması belki bugün, niteliğinden doğan olumsuzlukları kısmen kompanse edebilmektedir ama bunun geçici olmadığının güvencesi de yoktur.

Robotlardan, bilgisayar sistem ve programlarından, cep ve ev kompütürlerinden, elektronik oyuncaklardan, depolanmış hazır bilgiden, iletişim aygıtlarından vb gibi mürekkep, kullanımı özel yetenekler gerektirdiği için şimdilik az sayıda insanın doğrudan kullanımı altında olan ve halen ekonomik yönden gelişkin ülkelere münhasır bulunduğu için insanlığın büyük bir kesiminin ufku dışında kalan teknolojik devrimin sonuçlarının er veya geç, bütün ülkelerde ve bütün insanlar için genelleşip, bir zamanların olağanüstu aleti telefon gibi yaygınlaşacağı bellidir; ve işte bundan ötürü, bu devrimin sonuçlarından çıkarak insanlığın geleceği için yeni teorik varsayımlar kurmak, sadece belirsizlikleriyle değil, abartmalı yönleriyle de dikkati çekmektedirler.

Ama elbette bilimsel-teknolojik devrim telefondan veya televizyondan çok daha belirleyici olan yeni düşünme ve davranış kalıpları oluşturmakta, insanı gerek kendisine ve gerekse eşyaya ve hatta evrenin bilgisine karşı yeni bir yaklaşıma zorlamaktadır Sadece yanlış olmalarından dolayı değil, aynı zamanda eskimiş doğrular olmalarından dolayı da pek çok kavram ve bilgi, bilimsel gelişmelerin ışığında eski etki ve itibarlarını yitirmektedirler. Bunun insanda, ne zaman değişeceği belli olmayan ama yanlışlığı da henüz kanıtlanmamış olan doğrulara karşı bir kuşku yarattığı, her doğru bilginin ve tecrübenin

yanına «bir ihtiyat kaydı» düşme alışkanlığı yarattığı söylenmelidir. Olayın ideolojik plandaki yansıması doğruların çok daha fazla aleyhinedir. Doğru, haklı ve ahlaki hiçbir şey olamayacağına kesin olarak inanmış, bu nedenle kendini herhangi bir konuma yerleştirmeyi, «tutuculuk» olacağı için reddeden, mutlak bir güvensizliği biricik güvence olarak mutlaklaştıran ideolojiler oluşmakta ve ortamına güven duymayan insanlar arasında yaygınlaşmaktadırlar. Her ne olursa olsun insanlar bugüne kadar, kendi güçlerinin dışında olsa bile, güvenliği hep kendileriyle ilişkisi durumunda kavramışlardır, bilinç düzeyinde ilişki kuramadıkları hiçbir şeye güvenmemişlerdir; ama şimdi insanlar, bilgisinde olmadıkları şeye güven duymak zorunda kalıyorlar Hiç yanılmasalar ve hep güvenlikte olsalar bile, bu kişiliğin gerilemesi anlamına gelecek, böyle bir insanı ise yeniden tarif etmek gerekecektir.

Sadece bilgi değil, bilimsel teknolojik devrim sayesinde her şey gibi kültür de depolanabilmektedir, evet ama aynı zamanda depolanmak zorundadır. Bugün bu işlemler için en gelişkin kapitalist ülkelerin bile gücü, ancak bir kaç on yıl geriye gidebilmektedir. Ondan daha öncesini «teknik bilgi ve kültür depolarına» aktarmak mümkün olamamaktadır Halbuki bunun yanında, ihtiyaç duyduğu bilgi ve kültür ögelerini sadece bu «depolardan» sağlamaya yatkın insan tipi de gelişip yaygınlaşmaktadır. Bilgi ve kültürün bu «alınış biçimi» giderek onun «algılanış biçimi» olmaktadır da. Yakın bir gelecekte tarihi olmayan bir insan türünün ortaya çıkması, örneğin ilgi sahasına girmediği için yönleri bilemeyen insanların çoğalması, bilginin bir «kendinde amaç» gibi edinilmesi tehlikesi olacaktır.

Bilimsel teknolojik devrimin yetişkin insan kişiliği üstünde yarattığı dönüşümleri izlemek kısmen mümkün olurken, bu devrimin kendisi için yarattığı «özel elektronik dünyada» yetişen çocuklar üstündeki etkilerini ölçme imkanımız da henüz yoktur. Batıda, eğer özel bir pedagojik koruma altında değilse, toplumun hemen bütün çocukları elektronik dünyayı tanıma, onunla haşır-neşir olma «şansına» sahiptirler. Gelecekteki «insan tipinin» temel çizgilerini asıl bu çocuklar üstünde görmek mümkün, ama bunun olumlu veya olumsuz olduğunu söylemek henüz mümkün değil. Görünen o ki, kendine özel sayısal ilişkiler üstünde gelişen, nesneyi kodlanabilir özellikleriyle ta-

nıyan compütürel evren içindeki çocukların gösterdikleri asosyal gelişme ve davranış sorunları bir yana, insansal ilişkilere açıları da özelleşmekte, yeni ve mekanık bir değerler sistemi tarafından kuşatılmaktadırlar.

Pek çok sosyal karakterli iş ilişkisinin ve doğrudan sosyal ilişkilerin elektronik aygıt ve sistemler aracılığıyla yürütülebilir duruma gelişi zamandan sağladığı tasarrufun faturasını insan tabiatından tahsil etmektedir. İnsanın kendi özgün karakterini ve bir bütün olarak kendisini ortaya koymasıyla anlam kazanan ve yürütülen ilişkilerin, bu olmaksızın da aksamadan gerçekleşir hale gelmesi giderek «insanı tanıma» zahmet ve sanatını gereksiz hale getirmekte, bireysel derinliğe ve zenginliğe duyulan ihtiyaç arka planda kaybolmaya yüz tutmaktadır.

Kazanılan **artık zamanın** bireye kaldığı, bireyin kendine kalan zaman arttıkça zenginleştiği, çünkü zamandan daha gerçek bir zenginliğin olamayacağı, bu nedenle de bilimsel-teknolojik devrimin insanlara akla hayale sığmayacak zenginlikler getirmekte olduğu bir varsayım olarak ileri sürülebilir. Ancak bu noktada ihtiyatlı olmak gerekiyor, çünkü bilimsel-teknik devrim, zaman cinsinden zenginleştirdiği insanı bir yandan da bu zamanın farkında olamayacağı ilgilere hapsediyor. Bu artık zamanın kaba ansiklopedik bir yetenekle değerlendirilmesi mümkün olamamaktadır.

Halbuki binbir sınavdan geçirip kabul ettiğimiz, bugüne kadar yaşatmayı başarmış olmamızdan başka, bundan sonra da yaşatıp ebedileştirmek arzu ve kararında bulunduğumuz pek çok insani değerimiz vardır. Bu değerler teknik devrimin doğrudan saldırısı altında değiller ama, onları koruyabilmek için ihtiyaç duyduğumuz yeteneklere teknik devrimin kendisinin ihtiyacı yok, dolayısıyla belli bir tehlike var.

İyimser ve Karamsar Aşırılıklar:

Yukarıda bazılarına birer varsayım olarak yaklaştığımız olumsuzluklar bilime, bağımsız bir üretici güç durumuna yükselmiş bulunmasına rağmen, özerk ve mutlak bir rol yükleyen, insanı bu gelişmeler karşısında çaresiz gören karamsarlar tarafından abartılmaktadırlar. İnsan insana güvenmez hale geliyor ve birliğimizin evrensel temeli yıkılıyor. Daha Avrupa uluslara

çatlamamışken bile Rotterdamlı Erasmus paspas gibi çığnenmişken, şimdi evrenin önce binbir ulusa, sonra da sosyalist ve kapitalist iki tür sisteme bölündüğü günümüz dünyasında mutlu bir dünya şansımız daha da azalıyor. Bilimsel-teknolojik devrimin sonuçları insan refahına bir yansırken silah teknolojisine on yansıyor ve insanlık istemediği bu gelişmeye müdahale edebilecek güçten de yoksun bulunuyor, o halde varacağına varacak olan bu gidişat hiç de aydınlık bir gelecek vaadetmiyor Bir zamanlar sevip bağlandığımız yaşama ilkeleri ve değerleri ile bugünku toplumsal düzeni sürdürmek mümkün olmuyor, bilimsel devrim koşullarının yarattığı elektronik çerçeveye ne giriyorsa onu almak, gerisini terketmek geregi hasıl oluyor. Buna itirazı olanların tek seçenekleri var, ya kendi toplumlarında kabuğuna çekilip yaşamak, ya da kendilerini, teknik devrimin henüz ulaşamadığı alanlara atmak.

Karamsarlık belli bir aydın kesimi toplumun siyasal kaderiyle ilgilenmeyen pasif konumlara iterken, bilimsel-teknik devrime ilişkin aşırı iyimserlik çok daha yaygın bir etkinlik kurmaktadır; burjuva ideolojilerinin besleyip desteklediği felsefi görüşler de bu iyimserlik alanından doğmaktadırlar. Teknik devrim vitrini içinde oluşan bu görüşler giderek geri kalmış toplumlarda da, yani vitrinin dışındaki ülkelerde de yaygınlaşmaktadırlar ve kapitalizmin bekası ile ilgili olan görüşler de bunlardır. Bu türden burjuva ideolojisi bugünkü aşamada devrimin olumsuz sonuçlarını realize etmekten ve hatta ters yüz edip olumlu göstermekten kendini sorumlu saymaktadır. Kullanılan argumanların başında, bilimsel devrimin Batı'da yolaçtığı ama tepkisi kolayca kompanse edilebilen yaygın işsizlik durumudur. İyimserlik bu noktadan yola çıkıp işsizlik olgusunu kutsamayı, «keşke herkes işsiz olsaydı» gibi bir düşünceyi benimsetmeye çalışmaktadır. İşsizlerin devletçe garanti edilmiş bugünkü asgari yaşama düzeylerini «çalışmadan yaşamak» gibi bir «mutluluk garantisi» saymak belki mümkündür ama iyimser yaklaşım, şimdilik bundan daha ileri bir iddia ileri süremektedir. Halbuki bu iddia ile birlikte cevap verilmesi gereken şu sorular da bulunmaktadır: Çalışmayanların, her halükârda o toplumun en alt sosyal refah basamağındaki «mutlulukları», fiilen çalışmakta olanların fedakârlıklarıyla garanti altına alınmaktadır. Gelişkin kapitalist toplumlarda bu «asgari mutluluk» için ortaya konmuş garanti, toplumun bu ke-

simlerinin durumlarında giderek iyileşme olacağını garanti edememektedir; daha da gerçeği bu garanti teknolojik devrim sayesinde ulaşılmış bir zenginlik düzeyinin değil, konjonktürel gelişmelerin ürünü olduğundan ötürü giderek ortadan kalkmaktadır; garantinin temelini oluşturan sosyal fonlar yıldan yıla kısılmaktadırlar. Ama işsiz insanların asıl kaybı onların moral dunyalarındadır. Tamamı kendilerine ait olan zamanlarının azabı içindedirler; ama bu zaman sadece şeklen kendilerine aittir; ona hukuken dahi sahip değildirler; felsefi anlamda en büyük zenginlikleri olmak gereken «boş zamanları», kapitalizmin işsizlerinin gerçek anlamda en büyük yoksulluklarıdır. Bu neden böyledir?

Geleceğe ilişkin iyimser burjuva ideolojisinin görmekten ya da gözükmesinden endişe ettiği şey, argümanları arasına almadığı şey, elektronik sistemlerde, otomasyonda, enformatikde, süper iletkenlerde ya da bunların hepsi birden demek olan «çips» de insanlığın «nihai kurtuluşunu» bulacağını ileri sürerken unuttuğu şey, kapitalizmın, şu veya bu hükümetten ya da kötü niyetli kapitalistlerden dolayı değil, bizzat kendi özünden dolayı insana karşıt olduğu gerçeğidir.

Ne siyasi, ne hukuki, ne ideolojik ne de ahlaki, hiçbir şeyine dokunmayacaksınız, mulkiyetini tartışmayacaksınız, insiyatifi aynen kalacak, yani kapitalizm varolacak ama bilimsel - teknolojik devrim gelişip daha gelişecek, her şeyi bol bol ve sudan ucuz sağlayacak, makinalar «işi» yüklenip insanları kurtaracaklar, insanlar da kazandıkları bol paralarla boş zamanlarını keyiflerince yaşayıp mutluluk sürecekler; öyle bir durum olacak ki bu, hiç kimse değiştirmek istemeyecek, dolayısıyla tarihın bundan sonraki seyri bu duruma çakılıp ebedileşecek; adı da bugün olduğu gibi demokrasi olacak ve oyle kalacak!...

Bilimsel-teknolojik devrimi, kapıtalızm koşullarında, üstelik görünür sonuçlarına baka baka böyle algılamak ve kapitalizme böyle bir gelecek var saymak, tümüyle metafizik bir yaklaşımdır. Henüz hiç artmış değil ama, çalışanların «boş zamanı» artsa, çalışmayanlar çoğalsa ve ortaya yeni bir alan çıksa, bu alanı kim, ne ile düzenleyecek? Sermaye böyle büyük ve gerçek anlamda bir zenginliği insanlara bahşeder mi? Böyle bir alan gelecekte elbette olacaktır, hatta gelecek bu alandan ibaret olacaktır; bu alanı bırakmak geleceği bırakıp terket-

mek anlamına gelir; kapitalizm bunu yapabilir mi? Yaparsa ne güzel! Siyasete, ideolojiye, demokrasi mücadelesine, sosyalizme, greve, şuna buna ne gerek var; bütün bunlar zaten bilimsel-teknolojik devrim sayesinde elde edileceği ileri sürülen bu aynı geleceği kazanmak için değil mi?

Bilimsel-teknik devrimin «öncüsü» olduğu varsayılan ABD' nin herhangi bir yanından çıkarılacak küçük bir kesit, bu toplumun, teknik öncülüğünün katlanmak zorunda olduğu «yan etkilerinden» biri olarak değil, bu öncülüğün kapitalizm altında gerçekleşmesinin kaçınılmaz sonucu olarak geldiği noktayı göstermeye kafidir. Dünyanın başka yerlerinde, insanlar normaldan fazla çalışmak zorunda kaldıkları için boş zamanı normaldan fazla olan ABD'de, lise mezunlarının üçte birinin okur-yazar olamadıkları, Amerikan iç savaşının hangi yüzyılda gerçekleştiğini bilemedikleri, dörtte üçünün haritada İngiltere' yi gösteremedikleri, insanların yarısının «Sovyetler mi NATO üyesi dir ABD mi?» sorusunu doğru yanıtlayamadıkları, dünya okur-yazarlık sıralamasında 49. uncu, % 40'ının hiç kitap okumamaktan başka sinemaya, tiyatroya vb. gitmediği, bütün bireylerinin % 10'unun ruhsal tedavi görmekte olduğu bir toplum oluşmuşsa, bilimsel-teknik devrime atfen varsayılan geleceği, bugünkü «Amerikan yaşam tarzını» kutsamadan kutsamak mümkun değildir. Bu nedenle özerk bir teknik devrim varsayımına değil, insana güvenmekten ve onun kendisi için ileri sürdüğü iddiaya inanmaktan başka çare yoktur.

Daima İnsan Kazanır:

Teknolojik devrimin, kapitalist toplum şartlarındaki olumsuz etkilerini abartmamak, bugünden görünen etkilere karşı önlemler alındığında, insanın gelişip yetkinleşmesi doğrultusunda önemli adımlar atılabileceğini varsaymak gerekiyor. Esas olan da, teknik devrimin, şimdiki sosyal düzenin, ideolojik ve felsefi kavrayış açısını sarssa bile, son tahlilde insanı yetkinleştirdiğidir. Bilimin de üretici güçler arasına kategorik olarak katılmış olması, üretici güçlerin esasını teşkil eden ve son tahlilde tümüne birden hükmetme gücünü, potansiyel olarak kendinde taşıyan insanın, tarihsel gelişme süreçlerinden safdışı olacağı anlamına gelmemektedir; aksine insan, belki de

bilimsel-teknik devrimin olanaklarıyla tarihsel kurtuluşuna biraz çabuk ulaşacaktır.

Acaba soruyu, felsefenın konusu olarak nasıl sormak gerekiyor İki ayrı turden sorulabilir Ya insanoğlu, üretici güçlerinin teknik ve bilimsel gelişkınliğinin düzeyi ölçüsünde kendini kurtarmaya daha yakındır, ya da insan kendini kurtaracağı noktaya, sosyal düzenini geliştirebildiği kadar yakındır. Başka ve daha somut bir ifadeyle, bilimsel ve teknik bakımdan düzeyi ıleri ABD, SSCB, Avrupa ve Japonya «kendini kurtarma» noktasına öteki ülkeler insanlarından daha yakındırlar denebilir mi? Yoksa tekniğin boşluğunu insanla kapatmaya çalışıp sosyalizmi kurmaya çalışan Vietnam insanı, insanın teknik tarafından biçimlendirildiği ABD insanından daha önce mi kendini kurtarmış olacaktır? Yoksa bu soruların hiçbir anlamı yoktur da, insanın kurtuluşu bambaşka ölçülere mi bağlıdır?

Tarihsel gelişme Marksist açıdan, bilimsel-teknik ve genel olarak ekonomik gelişmeden ibaret değildır Gerçi Marksizmin böyle bir vurgusu varmış, ekonomik cephe insan cephesini de belirler iddiasındaymış gibi görünür. Ama bunun kusuru «Marx'a ve kısmen de bana aittir. Hasımlarımızın karşısında, onların ınkâr ettiği başlıca ilkede ısrar etmek zorundaydık» demiştir. Engels. Demek ki ınsanı -ve toplumu- ne sadece sosyal düzeni ve ne de sadece ekonomik bilimsel ve teknik gelişkinlik düzeyi yonünden değerlendirmek gerekır; her ikisinin kopmaz-bütünlüğü açısından, ama elbette son tahlilde sosyal düzeni bakımından görmek, tarihsel gelişmenin daha ileri veya daha geri aşamalarına ılışkin ölçüleri buradan çıkarmak doğru olur. Ne ki, böyle bir felsefi genellemenin, tek tek somut durumlar nedeniyle sakat kalması kaçınılmazdır. İnsanın tarihsel yetkinleşme serüveninin geniş ve çok yönlü boyutları bulunmaktadır. Bazen çok geri kalmşı bir toplum, diyelim felsefi düşüncenin gelişmesi anlamında bütun insanlığın önünde «orkestranın birinci kemanı» olarak yer alabilir; bazen çok geri bir toplumsal kültür ileri bir teknolojik gelişkinliğe eşlik edebilir. Şu veya bu toplumun kendi özgün koşullarıyla birlikte sunduğu görüntüden çok, evrensel bütünlükler bulmaya, ölçü olarak bunlara itibar etmeye ıhtiyaç vardır. Bilimsel teknik devrimin herhangi bir toplumda, şu veya bu sınıf veya zümre üzerindeki yapay etkilerini ihmal ederek bakmamız durumunda karşımıza ister istemez günümüzün temel sınıfsal güçleri, bu güçlerin

evrensel bütünlükleri ve bilimsel-teknik devrimin her biri açısından getirdiği perspektifler çıkmaktadır. Kapitalizmin bilimsel-teknik devrime ilişkin teorik varsayımları, kapitalist düzenin bugüne kadar aşmayı ve çözmeyi başaramadığı sorunları bu devrimin yaratacağı olanaklarla birlikte geride bırakacağı şeklinde olabilir ve nitekim, burjuva ideolojisinin geliştirmeye çalıştığı savlar bu yöndedirler. Eğer bu savlar doğruysa, yeni bir sosyal düzen arayışına insanlık açısından gerek kalmayacak, mevcut «reel sosyalizm» de zamanla ve ister istemez bu noktaya dönmek zorunda kalacaktır. Bu bağlamda, şimdiki durumda kapitalizme karşı sürdürülen demokratik, reformist, çevreci, sendikalist vb. lokal mücadelelerin bir anlamı vardır da, kapitalizmin bütün temel varsayımlarını reddeden ve ona karşı bir siyasal devrim öngören mücadelelerin, daha doğrusu işçi sınıfının siyasi mücadelesinin bir anlamı yoktur. Kapitalizmi yönlendiren güçler, düzenin aksaklıklarına karşı doğan tepkileri hesaba katarak gereken önlemleri aldıklarında ortada hiçbir problem kalmayacak, ya da sadece insan doğasından kaynaklanan problemler kalacak, ama insanlığın daha gelişkin bir sosyal düzen arayışı ebediyyen tarihe gömülüp kalacaktır.

Burjuva teorik varsayımlar doğru değilse ve son sözü daima insanın söyleyeceği gerçeğinden hareket ediliyorsa, bilimsel-teknolojik devrimin olumlu ve olumsuz sonuçlarını değerlendirmek ve bu sonuçların tarihsel gelişme açısından oynayacakları rolü bugünden görmek biraz daha kolaylaşmaktadır. Çünkü tartışmasız bir temel çıkış noktamız var ki, o da insanın, kendi tarihini yazmaya başladığı günden bu yana içinde bulunduğu eyleminin değişmez yönüdür. Bu yön hep özgürleşmeye doğrudur. Bilimsel-teknik devrimin bir gün, kapitalizm yaşarken de insanları üretim süreçlerinden özgürleştirebileceği onlarda maddi çıkarlar için kavga etme güdüsünü büsbütün söndürebileceği kapitalizm herkese; «yaşamını devam ettireceğin şartlar benden, yaşamını keyfince kurmak senden» dediği günlere gelebileceği ve bütün bunların birer varsayım olarak bugünden üretilebileceği tartışılabilir. Ama değişmeden kalan şeyler vardır, sermayenin mevcudiyeti, egemenliği, ebedi olma iddiası ve bütün bu iddiaların siyasi somutu olarak devlet olacaktır. Bu devlet ve bu tarz toplum, her şeyden önce bugünkü önşeklinin mükemmelleşmiş devamı olarak oluşabilecektir. Halbuki, işte bugünku tarzı içinde dahi, varsayılan gelecek bi-

çimi kesin olarak reddedip imkansız kılan bir öze sahiptir, bu özü koruduğu sürece yaşamakta-ve gelişebilmekte-bu özü yitirdiğinde yıkılıp gitmektedir. Tarih, çözümü kendisinin yıkılmasını da beraberinde getiriyor diye kapitalizmin ağız kokusunu sürgit çekecek değildir elbette. Vaadettiği düzen cennet bile olsa insanoğlu kapitalizmi, hem de kaçınılmaz olarak bir sıyasi devrimle aşacak ve kendi gerçeğini yaratacaktır. Bilimsel-teknik devrimin hayal edilebilen bütün sonuçları, bunu engellemek yerine çabuklaştıracaktır Bundan sonra da gelişim yönünü, insan'ın bizzat kendisi saptayacaktır.

BİLGİSAYARLAŞMANIN SOSYAL-FELSEFİ SORUNLARI

G.L. SMOLYAN
Türkçesi: Haşmet ATASOY

Yüzyılımızın ikinci yarısındaki bilimsel-teknik kazanımların arasında, toplumsal yaşamın değişik alanları üzerindeki etkileri bakımından bilgisayarların bir benzeri daha yoktur. Gerçekten de, elektronik hesap tekniği, enformatik, mikroprosesörler, robotlar ve otomatikleştirilmiş sistemler üretim ve teknolojinin, araştırma ve geliştirmenin, ekonomik planlama ve yönetimin, ayrıca çok sayıda sosyal ve kültürel süreçlerin ana yönünü belirliyorlar. Bilgisayar tekniği insani uğraşın içine giriyor, işin içeriğini ve karakterini değiştriyor, insan zekâ ve kişiliğinin gelişmesi sorunlarına yeni biçimler kazandırıyor; insanın dünya görüşune ve ideolojik görüşlere kalıcı etkiler yapıyor; bilimsel çalışmanın yeni örgütlenme biçimlerini beraberinde getiriyor. Bu nedenle bu tekniğin sosyal-felsefi ve felsefi-metodolojik yanları çok büyük bir dikkatle izlenmeyi hak ediyor.

Kuşkusuz burada, şimdiye kadarki, «insan ve bilimsel-teknik devrim» konusunu büyük ölçüde aşan, yeni bir sosyal-felsefi sorun sözkonusudur Konunun özü şudur: Günümüzde (daha çok da gelecekte) bilgisayarlaşmanın, enformatiğin ve otomasyonun bilimsel-teknik ve teknik-ekonomik sorunları, kendi nesnel varlığının ve kullanım etkisinin ayrı özellikleri ve yasallıkları temelinde, sosyal-ekonomik ve zihinsel gelişimin sorunlarıyla, bu süreçlerin yöntem ve araçlarlarının en iyi düzeye çıkarılması ve uyumlu koordinasyonu arayışları çakışmakta, hatta içiçe girmektedir. Buna rağmen bizde bilimsel-teknik tahminle-

rin hazırlanmasına filozofların ve diğer insan bilimcilerinin katılması henüz yaygın değildir.

Bu makalede bir kitlesel olgu olarak bilgisayarlaşmanın temel sosyal-felsefi sorunları dile getirilmeye çalışılacaktır

Birkaç genel ve sanırız itiraz götürmez tezle başlayalım. Açıktır ki, bilgisayar sistemlerinin **etkililiği**'nin değerlendirilmesi yalnız teknik - ekonomik değil, aynı zamanda **sosyal etkililik ölçütleri**'ne göre de yapılmak zorundadır. Böylesi ölçütler koymak kolay değildir ama genel yönelim, noktaları bilinmektedir. Burada öncelikle bilgisayarın çalışma süreci içindeki rolü sözkonusudur: Yani, onun toplumsal ve bireysel emek üretkenliğinin artırılmasına ve çalışmanın nitel iyileştirilmesine katkısı; çalışmanın beklenti düzeyinin yükseltilmesi ve onun en önemli insani gereksinime dönüştürülmesi; çalışma hoşnutluğunun artması ve kişiliğin uyumlu gelişmesinin koşullarının yaratılması. Buradan çıkarak, bilgisayarların kullanımı ile elde edilen etkinliğin, tüm toplumun temel sosyal değer yönelimlerine ve bireyin gelişim amaçlarına bağlanması zorunludur.

Böylesi düşünceler, yalnızca teknolojik süreçlerin otomotikleştirilmesi programlarının hazırlanmasında, araştırmada ve proje yapımında değil, aynı zamanda otomatikleştirilmiş sistemlerin tüm ülke ekonomisinin yönetiminde, sağlık, eğitim ve hizmet sektörlerinde ve boş zaman değerlendirme alanlarında kullanılması planlamalarında da çok önemlidir İşte özellikle burada, sosyal kesin sonuca yönelim, otomatikleştirilmiş enformasyon işleme sistemlerinin zengin olanakları için önkoşuldur.

Bilgisayarlaşmanın sosyal etkisi kavramının kapsamı çoğunluk dar tutulmaktadır. Örneğin bu kavram, ticaret, lokantacılık, sağlık hizmetleri vb. alanlarda çalışanlar için sağlanacak zaman tasarrufuna indirgenmektedir. Oysa, hızmet sektöründe zaman tasarrufu sağlayan biçim ve yöntemler, sözkonusu sosyal sosyal etkinin yalnızca bir yanı, hem de en önemli olmayanı.

Bilgisayarlar ve robotlar sosyal-ekonomik gelişmeyi şu ana yönlerde etkilemektedirler

1. Otomatikleştirilmış sistemlerin (**Expertising-and Consulting systems**) kullanımıyla verim verim düzeyinin artırılması ve bilgisayara dayalı çözüm araştırması;

2. Endüstri, trafik ve hizmet alanlarında mıkroprosesörlerin, «zekâlı» robotların yaygın kullanımı ile işgücünden rasyonel yararlanılması;

3. Personel bilgisayarları kullanımı ile bilim adamlarının ve diğer uzmanların araştırma potansiyelinin artırılması;

4. Üstün nitelikli elemanların (doktorların, yüksek okul öğretim üyelerinin, mühendislerin, mimarların vb.) bilgi ve mesleksel deneyimlerinin bilgi bankalarında toplanması ve bunların uzman kadroların açık eğitimi için yaygın kullanılması.

5. Bilgisayara dayalı enformasyon işleme sistemlerinin sağlık hizmetleri alanında kullanımıyla hekimlik hizmetlerinin iyileştirilmesi ve halkın aktif yaşam süresinin uzatılması.

Ayrıca, üretimin bütünsel olarak otomatikleştirilmesi halinde, ham madde, diğer malzemeler ve iş araçlarının rasyonel olmayan kullanımı önlenebilecek ve böylece ortaya çıkacak doğrudan ekonomik etki de sosyal bakımdan önemli olacaktır.

Bilgisayarlaşmanın ve robotlaşmanın tüm sosyal etkilerini saptamak kolay değildir. Öyle ki, işgücünün günümüzdeki dağılımından ve bu nedenle bölgelerde ve endüstri alanlarında, gerekli olan altyapı tesisleri (evler, sosyal ve kültürel tesisler) yapımından kaynaklanan sosyal sorunların çözümünün olumlu etkileri de hesaba katılmalıdır Ancak gene de ana sosyal etkiyi kanımızca çalışma alanında aramak gerekir

Sorunu şimdi de bu açıdan daha yakından inceleyelim Bilgisayarın yaygın kullanımı meslek yapısına belirli değişiklikler getirecektir. Bizde daha şimdiden yüzbinlerce işgücü bilgisayar kullanımında istihdam edilmektedir (Ve bunların sayısının 1995'te birkaç milyona ulaşması beklenmektedir). Bu üstün nitelikli elemanlar, ekonominin diğer alanlarından «çekilip-alınmıştır». İşgücünün bilgisayar üretimi ve kullanımı, özellikle de otomatikleştirilmiş sistemler için program materyalleri geliştirme alanlarına kaydırılması büyük boyutlar almıştır.

Program yapımcılarına çok büyük gereksinim vardır. Çeşitli verilere göre, enformasyon işleme alanlarında çalışanların dörtte üçü program yapımcısıdır. Ayrıca, mikroprosesörlerin ve personel bilgisayarlarının çok sayıda üretilebileceği yeni birimlerin yapımı için pek çok mühendise, teknisyene ve işçiye gereksinim vardır Ne var ki, gerek mesleksel yönelimin ve mesleksel eğitimin, gerekse orta ve yüksek eğitimin bugünkü durumu, böylesi değişik nitelikteki işgücü gereksinimine yanıt verecek düzeyde değildir. Bilgisayar tekniği geliştirme programının bu canalıcı sorunu, bugüne dek yeterince ele alınmamıştır. (Bu konuda ders çıkarılacak bir gerçek: Japonya'da, 5.

kuşak bilgisayar geliştirilmesi ulusal programı harcamalarının üçte biri kadro yetiştirilmesi için yapılmaktadır.)

Bilgisayarların yaygın kullanımının yüzbinlerce işgücünün işsiz kalmasına ve yönetim organının buyük kısıntılara gitmesine yolaçacağı sık sık duyulmaktadır. Böylesi sonuçlara varırken biraz dikkatli olmak gerekir. Çünku burada, bir işçi kategorisinin yerine bir başkasına gereksinim olacaktır. Bu nedenle, bilgisayar endüstrisi için yapılacak bilimsel tahmin ve programlarda, çalışanların yapısındaki değişiklikleri de dikkate almak ve kadro geliştirme önlemlerinin ileriye. yönelik karakterini ve çapını belirlemek zorundayız.

Bir başka ileriye yonelik, hem de en önemli soru, çalışma eyleminin içeriksel ve yaratıcı öğelerinin, bilgisayarlaşma sayesinde ne ölçüde güçleneceğidir. Bu sorunun yanıtı hiç de sıradan bir yanıt olamaz. Toplumsal sistem, sadece sosyal, ahlaki ve kafaca değerlerin arttırılmasına, insani uğraşın sosyal optimal düzeye getirilmesine yönelik çalışma alanlarında, böylesi bir değişikliğin **olanakları**'nı yaratır.

Sorun teorik olarak açıklanmıştır Ne var ki, düzenimizin avantajları da kendiliğinden gerçekleşmiyor. Günümüzde bilgisayarların, mikroprosesörlerin ve robotların, bedensel ağır ve süreğen işi ortadan kaldırmakla birlikte, aynı zamanda, otomatikman ilginç ve yaratıcı çalışmanın önkoşullarını da yaratmadığını hesaba katmak gerekir. Bilgisayarlaşmanın ileri aşamasında bile, işin içeriği ile hem niteliklilik ve beklenti düzeyi, hem de kişisel yönelim ve ilgi arasındakı çelişkileri ortadan kaldırmak ve toplumcu ülküye tamamen uygun iş hoşnutluğu sağlamak öyle kolay olmasa gerek. Bu sorunun kökleri eğitim ve öğretim alanlarına kadar uzamaktadır. Bilgisayarlaşmanın peşinde manevi yaşamda istenmeyen eğilimlerin güçlenmesi ve manevi ve ahlaki değerler konusunda akılcı ve faydacı bir anlayışın yaygınlaşması tehlikesi de vardır.

Günümüz pratiğinin gösterdiği gibi, bilgisayar kullanımı sosyal ve teknik - ekonomik bakımdan, ancak nesnel ve öznel koşullara bağlı engeller aşıldığı takdirde etkin olabilir. Nesnel engeller er ya da geç mutlaka aşılacaktır: Bilgisayarların güvenilirliği artmakta, diğer kalite parametreleri iyileştirilmekte, insan-makina diyoloğunun olanakları artmaktadır vs

Ancak öznel engellerin aşılması için, amaçlı ve herhalde uzun erimli bir uğraşı gerekli olacaktır. Örneğin otomatikleş-

tirilmiş, sistemleri sipariş veren yetkililer, bu sistemlerin kim ve ne için gerekli olduğu konusunda tamamen açık değildirler. Onlar çoğu kez modaya uyuyorlar. Komşu bir bilgisayar aldı, o halde biz de ondan geri kalmamalıyız. Öte yandan, yönetimin bilgisayarlaşması programlarına karşı, yönetim aygıtının belli kesimlerinin daha uzun yıllar direnişiyle karşılaşılabilecektir. Bilgisayarların, planlama ve enformasyon servisi alanlarında bile kullanımına karşı tutumların yokedilmesi için çaba sarfetmek gerekecektir. Yanı, bilgisayarların sosyal etkililiği sorunu tartışmalarında kaçınılmaz olarak, yönetim yapısının yetkinleştirilmesi, insanların yeni teknoloji ile çalışmaya hazır olmaya özendirilmesi, vb. gibi görevlerle karşılaşılacaktır Fakat bunların hiçbiri teknik sorunlar değildir. Bunların çozumü daha çok, bilgisayar tekniğinin azınlık için bir teknik olmaktan çıkıp, telefon gibi yığınsal, yaygın ve herkese açık bir teknik olmasının önkoşuludur.

BİLGİSAYARIN «ZEKÂLILAŞTIRILMASI» VE İNSANİ DÜŞÜNME

Günümüzde, «yapay zekâ» tasarımının yeni bir gelişim aşaması başlıyor Bu değiştirim bu arada yeni bir içerik kazanıyor. «Yapay zekâ» dan ancak, insanla bilgisayar arasında doğrudan bir iletişim olduğunda, sözedilmektedir Ne var ki, «yapay zekâ»yı insani düşünmenin taklidi biçimindeki geleneksel yorumlama da henüz tam olarak aşılamanıştır. Böylece insani düşünme ile hesap makinesi zekâsı arasındaki farka ve benzerliğe yeni bır bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Bu, üretken ve yöntemsel temele dayanan olasılıkların ve bilgisayarın ilerleyen, zekâlılaştırılması» nın çok çeşitli yönlerinin bilimsel değerlerinin saptanması için oldukça önemlidir. Ayrıca, sözkonusu değiştirime insanbiçimci yorumlamanın yalnızca bu temelinde rastlanabilinir. Burada şunu da belirtelim. Salt insanı yeteneklerin taklidi düşüncesinden somut program ve aygıt yapımına kadar olan yol, bir dereceye kadar genel yasallıklara uygun geçildi. Şimdi ise öyle bir noktaya gelindi ki, burada «yapay zekâ» ile insani düşünme arasında ilişki kurmanın verimsizliği daha açık bir şekilde ortaya çıkmakta ve bu değiştirim de sadece model işlevi görmektedir.

«Yapay zekâ» ve düşünme daha kaynaklarında, kökenlerinde birbirlerinden farklıdırlar. Bu farkın derin felsefi bir anlamı vardır.

Duşünme, akıl, zekâ, yaratıcılık, yani psişik faaliyetlerin yüksek düzeyleri, insanı uğraşın ürünlerıdirler ve bunlar, aynı zamanda biyolojik olmakla birlikte, birinci derecede sosyal (belirlenimli) niteliklidirler. Buna karşın bilgisayarın mantıksal yetenekleri, ne kadar gelişmiş olursa olsun, herzaman bilimsel-teknik gelişmenin ve insanın uzmanlaşmış muhendislik uğraşının bir sonucudurlar.

İnsan ve makinenin «eşselliği» sorununun analizi yapılacak olursa, bu noktadan hareket etmek gerekir. İnsanın rolü konusundaki yanlış açıklamalara, zihinsel uğraşının «en karmaşık biçimlerinin» otomatikleştirilmesinin sözkonusu edildiği şimdiki bilgisayar projelerinde de rastlanmaktadır. Burada insan-makina diyaloğu genellikle eşit haklı eşseller arasındaki iletişim olarak ele alınmaktadır Kuşkusuz böyle bir konuma eleştirel yaklaşılmalıdır.

Bu konuda bilenen genel gerekçeler kısaca şöyle ifade edilebilir: İnsan, emeğin, yaratıcılığın ve iletişimin tek öznesi idi, olmaya da, devam etmektedir. Makıne ise, ne kadar gelişkin ve «akıllı» olursa olsun, yalnızca insanın eyleminin aracısıdır. Otomatikleşmenin gelişimini insanın gelişiminden, onun yaratıcı güç ve yeteneklerinden apayrı görmek yanlıştır. N. Leontyew tarafından 15 yıl önce dile getirilen bu duşünce, enformasyon tekniğinin günümüzdeki hızlı gelişmesi bağlamında oldukça günceldir.

Bilgisayarların «zekâlılaştırılması» programlarıyla bağlantılı olarak, bu konuların somutlaştırılması güncel felsefi ve psikolojik bir sorundur. Bilgisayarların yaygın kullanımı ve onlarla diyoloğun kolaylaştırılmasıyla (yönetim sisteminin ve enformasyon işlemenin tüm alanlarında) karar ön-hazırlığında insanın rolünün azalmayacağı, aksine artacağı kabul edilmektedir. Her zaman önceden bilinmeyen, bir defalık durumlar olacak ve bunlara tepki göstermek insanın görevi olacaktır. Problemlerin karmaşıklaşması, boyutlarının büyümesi, kontrol edilebilen ve kontrol edilemeyen faktörlerin artması ve nihayet karar sürelerinin kısaltılması, yalnızca bilgısayarlara değil, aynı zamanda insani düşünmenin bilgi, yorum, değerlendirme ve bilimsel tahmin gücüne yeni görevler yüklüyor. Bu bağlamda,

insan ile bilgisayar arasındaki iletişimin zekâ düzeyinin yükseltilmesi, her iki taraf için de sürekli güncellik kazanmaktadır

Çözümü, bu iletişimin «zekâlaştırılması»na güçlü bir devinim kazandırabilecek kilit sorunun temelinde teknik nedenlerden çok «insani» (semantik ve psikolojik) sorunlar yatmaktadır. Birincisinde, sözel ve görüntüksel enformasyonların anlaşılması ve yorumlanması, ikincisinde ise, bunların algılanması, değerlendirilmesi ve işlenmesi sözkonusudur. Görüldüğü kadarıyla, bilgisayarla dilsel iletişim ve gerçek zaman ölçüsü içinde şekil tanınmasına yönelik mekanik sistemler, kullanıcılarının özel, hatta çok çalışma gerektiren bir eğitimden geçmelerini zorunlu kılıyor.

Bilgisayarlar hiçbir şekilde insanın etkinliğini, onun yetkinleşme ve mesleksel nitelikleşme çabalarını olumsuz yönde etkilememelidirler. Bilgisayarların «zekâlılaştırılması» çalışmalarıyla birlikte, bilgisayarlarla çalışmanın güdülenme özelliklerini, kullanıcıların ruhsal tavırlarını ve onların bireysel, bilgisel yetenek, beceri ve kişisel karakter biçimlerini dikkate alan, hem genel eğitsel, hem de mesleksel önlemlerin nasıl alınabileceği konusunda daha şimdiden kafa yormak gerekir.

Bundan dolayıdır ki, ancak insan ve bilgisayarın zekâ potansiyelinden bütün halinde yararlanılması, «mükemmelleşen» «yapay zekâ» ve gelişen insani düşünmenin uyumlu birlikteliği, insanlığın zekâ gelişimini yeni bir aşamaya götürecektir

BİLGİSAYARLAŞMANIN DÜNYAGÖRÜŞSEL VE İDEOLOJİK YANLARI

Burjuva dünyagörüşleri ile toplumcu dünyagörüşleri arasındaki derin farkı ve enformasyon teknolojisinin çok gelişmiş ülkelerin ekonomi ve kültürlerindeki farklı yaygınlık derecesini bir kenara bırakırsak, bilgisayarlaşma ile ortaya çıkan ve kapitalist toplumda açık bir şekilde görülen, bu arada sosyalist toplumun da otomatikman korunamadığı toplumsal ve bireysel yaşamın insancıl olmayan eğilimlerini gözler önüne sermek mutlaka gereklidir. Bu eğilimler, bizim toplumumuzun amaç ve ideallerine hiçbir bakımdan uygun değildirler. Bu nedenle, kapitalist koşullarda bilgisayarlaşmanın ve onun burju-

va düşünce tarzındaki yansımasının analizinden bizim için önemli sonuçlar çıkmaktadır: Böylesi eğilimler tam zamanında tanınabilmeli ki, gerekli karşı önlemler alınabilsin.

Bilgisayarlaşmanın nesnel koşulları ve yasallıkları temelinde, bazı çalışma biçimleri yaratıcı içeriklerini yitirmekte ve bireyden önemli zekâsal ve duygusal bir çaba istememektedirler. Çalışma süreci ile sonuçları arasındaki uçurum ve bu sonuçların anonimliği yabancılaşma durumunu yaratıyor. Burada faydacı yönlenmeler ile pragmatik yaşam anlayışları ortaya çıkabilir.

İşin karakteri, bilgisayarlaşmada akılcılığın belirli bir ölçüye kadar güçlenmesine yardımcı olur ve bu arada yeni bir biçim («bilgisayar ulusçuluğu») bile ortaya çıkar. Bunun sosyal tabanını, enformasyon alanındaki artan istihdam ordusu; psikolojik temelini de, durumun veya görevin kişisel yanlarıyla bağların kaybolduğu bır çalışma üslubu ve «rasyonalce» bir sözlük («programlanabilir olaylar» «girdi», «çıktı», «bilgi bankaları», v.b.) oluşturmaktadır. Bilgisayar ulusçuluğunun yayılması geniş boyultar alabilir ve insanın manevi dünyasında bazı rahatsız edici görünümlerin çıkmasına neden olabilir. İnsancıllığın bozuşması, insana kişi olarak değil de, görevli olarak bakıldığında ortaya çıkar.

V.İ. Tolstiç'in doğruca saptadığı gibi, bilimsel-teknik devrimin emeğe, günlük yaşama, yaşam biçimine ve insanın ruhsal yaşamına etkileri çok sayıda sosyal ve ideolojık faktörler aracılığıyla belirlenir. Bu etki normal olarak bilimsel teknik uğraşın sosyal örgütlenmiş biçimine, toplumsal ilişkilerin tipine ve olgunluğuna bağlıdır. Kuşkusuz, sosyalist üretim ilişkilerinde ve insancıl yönelimli bir sosyal politikayla, otomasyonun nesnel anlamı ile gerçek sonucu arasındaki çelişkı azaltılabilir, ve hatta ortadan kaldırılabilir Bu nedenle böylesi bir politikanın tasarlanmasında uygulanmasında belirtilen, istenmeyen eğilimleri gözden uzak tutmamak, bunları ortadan kaldıracak yol ve araçları mutlaka belirlemek gerekır.

Yabancılaşma sorununa, en başta, bilgisayarlarla donatılmış bir dünyada insan konusuna, günümüz burjuva ideolojisinde geniş bir yer verilmektedir. Bu yönde geliştirilen görüşler demeti, teknokrat iyimserlik ve makine tapıcılığından, kötümserliğe ve makine saldırıcılığına kadar uzanmaktadır. Bilgisayarlaşma lütûf mu, yoksa lânet anlamına mı gelmektedir?

Sorunun ortaya konuş biçimi bu iki aşırılık arasında oynamaktadır.

Son zamanlarda «Mesihçi» görüşler ağır basıyor. Toplumsal ilerleme çok zaman mikroelektronikle, bilgisayarlarla ve robotlarla özdeşleştirilmektedir. Genç kuşak doğrudan «bilgisayar kuşağı» olarak tanımlanmaktadır, çünkü ailelerin ve öğretmenlerin görevleri artan şekilde makineler tarafından üstlenilmektedir. Mistik imgeleme ve elektronik beynin gücünden akıldışı bir korku yerine, kapitalist toplumda bilgisayar ve robotların yaygın kullanımı sonucu ortaya çıkacak gerçek durumun genel pragmatik bir değerlendirilmesi geçmektedir.

Yeni «Mesihçi» eğilimler kamuoyunun dikkatlerini büyük ölçüde uzerlerine çekiyorlar. Birincisi, bilgisayarlaşmanın tümel amaçları görüşülmekte ve bu arada iletişim yanlarının («insanlar arasında yakınlaşma») ve kişilik yanlarının («tüm kişisel özgürlüklerin güvence altına alınması») altı çizilmektedir. İkincisi, bilgisayarlaşmanın sosyal değerlendirilmesinde bilim ve tekniğin yeni rolü ve insan bilimleri dallarının, özellikle de ethikın anlamı vurgulanmaktadır. Üçüncüsü, daha on yıl öncesine kadar kamoyu dikkatlerinin odağında yer olan eleştirel felsefesel tasarılar (K. Jung, L. Mumford, G. Ellul, E. Fromm vb.) şimdilerde daha az ilgi görmektedirler. Dünya görüşü çoğunluk popüler bilinıler düzeyinde yorumlanmaktadır.

Bilgisayar çağı konusundaki burjuva görüşün «Mesihçi» kanadından doğrudan ideolojik görüşler, örneğin «bilgisayar uygarlığı» ve «enformasyon toplumu» görüşleri çıkmaktadır. Onların ana mesajları şudur: Bilgisayarlaşma yoluyla toplumsal gelişimin mekanizmalarını temelden değiştiren, sınıflar ve «uluslarüstü» sosyal yapılanmalar yaratılabilir. Bu görüşler teknolojik belirlenmeciliğe, bilimsel-teknik devrimin özerk bir süreç olarak yorumlanmasına ve bu sürecin sosyal - ekonomik gelişiminin belirleyici etmenlerinden koparılmasına dayanmaktadır. (Marxçı yazarlar da bu değerlendirmeye katılıyorlar).

Böylesi değerlendirmeler doğrudur, ancak bugün artık burada durulamaz. Eğer uygarlık kavramının her şeyden önce sosyal ve kültürel alanlardaki kazanımlarla ilgili önemli bir kesiti içerdiği kabul edilirse, o zaman bılgisayar uygarlığı daha bugünden belirli bir anlam kazanır. Belirtilen kavramla, maddesel ve zihinsel üretimde bılgisayar kullanmanın nesnel ilerle-

melerinden çok, toplumun artan maddi ve zihinsel gücünün ve artan zihinsel potansiyelinin öznel olarak duyumlanmasının belirtilmesi bunu değiştirmez.

Bilgisayara dayalı yönetim ve enformasyon işleme sistemlerinin ulusal ve uluslararası alanda kapsamlı biçimde ve başarıyla kullanılmakta olduğu gerçeği kesinlikle yadsınamaz. Biz daha çok, sadece kapitalist ekonomi mekanizmasında bu sistemin kullanılmasının sınırlarına, ya da kapitalist enformasyon teknolojisinin gelişmesinin sosyo-ekonomik çelişkileri de beraberinde getirdiğine işaret ediyoruz. Bu arada bir başka şey gözden kaçırılmaktadır: Enformatik ve bilgisayarlaşma, kapitalist ekonominin kriz belirtilerine hafifletici bir etki yapmakta, onun üretim, finans, ekonomik ve sosyal yapılarına (kapitalist yerinden üretim dinamiği istikrarsızlığını bugün de sürdürse bile) destek sağlamaktadır. Kapitalist toplum için zor bir sorun olan enformasyonun «toplumsallaştırılması»na gene de bir çözüm bulunmaktadır.

Bu bağlamda, «enformasyon toplumu» tasarımını «sosyolojik fantezi» ya da «bilgisayar ütopyası» olarak küçümsemek çok şey kazandırmaz. Japonya'da, ABD'de ve diğer ülkelerde bir «enformasyon toplumu» yaratma programlarının belirli bir sosyal anlamı ve global bir eğilimi var. Onların temelinde, belli ölçüde teknik - ekonomik gerçeklere dayanan, toplumsal gelişmenin sosyo-ekonomik bir öğretisi yatıyor. İletişim ağları, ulusal ve uluslararası bilgi bankaları, personel bilgisayarları vb. Doğal olarak bu öğreti de sınıf demagojisiyle dolu olarak, kapitalizmin ideoloji ve propaganda aygıtının bir görevini yerine getirmektedir.

Kapitalizmde enformasyon teknolojisinin artan şekilde devletçe tekelleştirilmesinin, egemen sınıfların sosyal-politik güçlerinin daha da artmasına, kişiliğin tamamen sosyal kontrol altına alınmasına ve kapitalist toplumda zayıflamış durumda da olsa henüz var olan demokratik kurumların iyice bozulmasına yolaçtığına değgin pek çok inandırıcı kanıt vardır. En ustaca teknikle insan düşünce ve davranışları kontrol edilmekte, onun yaşamı, sağlığı, sosyal etkinlikleri, politik inançları, kişisel ilişkileri v.b. konularda bilgiler, toplanmakta, kaydedilmekte, işlenmekte ve gerekli yerlere iletilmektir. Bilgisayarlaşma, en yeni enformasyon ve televizyon tekniği ile birlikte kişi-

liğe saldırıyı sürdürmekte, onları bilgi bankalarının tutsağı haline getirmektedir.

Kapitalist ülkelerde, bilgisayarlaşma ile birlikte gelişen sosyal-politik ve ideolojik süreçlerin özünü kavrama, insan kişiliğinin eğemenliğini en yüksek değer olarak savunan toplumcu düşünce için oldukça önemlidir. Ölçüsüz ve denetimsiz bilgisayar kullanımının taşıdığı tehlikelerin bilincine varmak gerekir. Hiçbir yerde otomatik işleyen bir garanti yoktur. Bu nedenle, bilimsel - teknik çözumlerin toplumun insancıl ülküleriyle uyum içinde olması gerektiğini bir kez daha belirtmekte yarar görüyoruz.

Son olarak bir temel, soru daha ortaya atmak istiyoruz: Çok gelişmiş kapitalist ülkelerdeki bilgisayarlaşmanın gerçek tahminsel sonuçlarının mekanizmaları ve yasallıkları konusundaki bilgi, yani onların sosyal, dünyagörüşsel ve ideolojik yanlarıyla ilgili bilgiler, toplumcu sosyal politika için, eğitim ve ideolojik çalışmalar için önemli midir? Burada sadece dile getirebildiğimiz bu sorunlar, inceden inceye düşünmeyi gerektirmektedirler. Sadece toplumsal sistemlerin karşıtlıklarına işaret eden yüzeysel yanıtlar, belirleyici nitelikteki bilimsel - teknik programların gerçekleştirilmesinde en büyük pratik önemi olan sorunların analizinden saptırır.

Bu yazımızda, yukarda sorulan soru için çok güncel önemi olan konuyu genel hatlarıyla ele aldık. Özellikle de şu noktaları vurguladık:

— Mesleksel uğraş alanlarında bilgisayarlaşmanın yol açtığı değişiklikler.

— Bilgisayar uzmanlarının yetiştirilmesi ve kullanıcı personelin psikolojik eğitimi.

— Bilgisayarların artan, «zekâlılaştırılmasıyla» birlikte kişiliğin toplam zihinsel potansiyelinin geliştirilmesi.

— Emeğin yaratıcı içeriğinin azaltılması ve akılcı bir dünya görüşünün yaygınlaştırılması biçiminde kendini gösteren olumsuz eğilimlerin ortadan kaldırılması ya da zayıflatılması.

— Enformasyon teknolojisinin ve bilgisayarın kişiliğe karşı yönelik kullanımı engelleyebilecek önlemler.

BİLİMSEL-TEKNİK GELİŞİMİN KÜLTÜREL GÖRÜNÜŞLERİ

Iwan T. FROLOW ve Galina L. BELKİNA (*)
Türkçesi: K. Süha ERGAND

Bilimsel-teknik gelişimin kültürel görünüşleri üzerine burada ortaya koyacağımız düşünceler ne kultür, bilim ve teknik gibi olguların, birbirleriyle çatışan kavramlar olduğu görüşüne, ne de «iki kültür» (Snow) tasarımına dayanmaktadır. Bize göre, bir yandan kültürün, öte yandan bilim ve tekniğin gelişmesini birbirinden ayrı süreçler olarak değerlendiren görüşler artık çoktan aşılmıştır. Bizler bilim ve tekniği ilkesel olarak sözcüğün en geniş anlamıyla homejen bir insanlık kültürü kavramı içinde değerlendiriyoruz. (Bu kültür kavramının kapsamına uygarlık kavramını da alıyoruz) Fakat dar anlamda kultür, insan etkinliklerinin manevı yönü üzerine kazanılmış bir bilimsel bilgiler sistemi olarak anlaşılabildiği gibi, bir hümanist değerler sistemi olarak da anlaşılabilir Ancak böyle bir görüş açısından bakıldığında, kültür bilim ve teknikton ayrılır ve bunları birbirlerinden ayrı olgularmış gibi değerlendirmek zorunluluğu ortaya çıkar. Burada göz önüne alınması gereken şey, bilimin her zaman «indirgemeci» işlemlere başvurduğu ve insan aklının sınırlı araçlarıyla sınırsız derecede karmaşık sorunları ele almaya çaba harcadığıdır. Bu yüzden yalnızca bilmek değil, aynı zamanda sınırsız derecede karmaşık sorunları sezgisel olarak ele alıp bilimin sağladığı bilgilerin eksiklerini tamamlamak için bir bilgelik de gereklıdir. Bunu kültür, felsefenin yardımıyla başarır. Bu anlamda kültür hem bilmek, hem de bilmemek demektir.

---

*) Yazarlar, Prof Dr Fıl./Dr. Fil.; Sovyet Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü üyeleri.

Bilimsel-teknik gelişimin kültürel görünuşlerini araştırmak bize göre, hümanist değerler yardımıyla bu gelişimin değerlendirilmesi anlamını taşır. Bu aynı zamanda böylesi bir değerlendirmenin «çıkış alan insan doğasının zenginliğinin gelişimi»ne ilişkin hümanist yönelim ilk kez geçtiğimiz yuzyılda Marx tarafından formüle edilmiştir ve doğruluğu her geçen gün gözle görülür duruma gelmektedir. Bu hümanist yönelim, insanoğlunun maddı ve menevi etkinliklerine, öteki insanlarla ilişkilerine, insanlığın sosyo-kulturel deneyimlerinin özümsenişini ve yeniden üretimi olarak gördüğü eğitime ve öğrenime ilişkin süreç içinde kişiliğin gelişimini, toplumsal ilişklerdeki ve yaşam tarzındaki, bilinçteki ve özbilinçteki ilerlemeyi ve de töresel yetkinliği kapsamına almaktadır.

Bu temellendirmeyle birlikte maddi üretim, toplumsal ilişkiler ve tüm alanlarıyla toplumsal kültürün gelişimi için yüksek hümanist hedefler saptanmış; toplumsal gelişimin değerlendirilmesi için ölçuler belirlenmıştir. Ancak Marx'ın da değindiği gibi, «oluşmakta olanın» tarihsel süreci, daha doğrusu insan varlığının gerçekleştirilmesi, bireylerin kişiliklerinin değişimi ve bu değişimin yetkinleştirilmesi gibı süreçleri kapsayan toplumsal gelişim olgusu kesin ölçütlerle değerlendirilemez. İnsan gelişimini şaşmaz bir kesinlikle belirlemenin mümkün olmadığını, insanın sonlu, önü kapalı bir gelişim çizgisinde hareket etmeyip daima «olmakta olanın mutlak hareketi» içinde yer aldığını vurgular Marx

İnsanın gelişimi, 20. yüzyıldan 21. yüzyıla geçiş döneminin yaşandığı şu sıralarda, bir takım önemli sorunları içinde barındıran kültur gelişimiyle yakından ilintilidir. Acaba insanlık geleceğe gıden yolu açabilecek mıdır, yoksa bir çıkmaza mı girmiştir? İnsanlığın bir nukleer felaketle kendi kendisini yok etmesi önlenemeyecek midir? Bu gün insanlık «olmak ya da olmamak» sorunuyla karşı karşıyadır ve bu sorunun gündeme gelişiyle birlikte artık her kültürel gelişimi hümanist bir tavırla temellendirmenin dışında başkaca bir çözüm yolu bulunmamaktadır. Bu durum sosyo-ekonomik ya da ahlâki gelişimler için de geçerlidir. Yalnızca bu yolla gunümüzde insanlığı pençesine alan tehlikelerin ortadan kaldırılması için somut olanaklara zemin hazırlanabilir. Yalnızca bu yol insan aklının ve hümanizmanın 21. yüzyılda her türlü kısıtlamaların dışında gelişmesine bir şans tanımaktadır.

Kültür olgusu, toplumsal yaşamın tüm öbur alan ve yönleriyle, özellikle ilk planda ekonomi ve siyasetle yakından ilişkilidir. Kültür, sosyo-ekonomik ilişkilerle belirlenmiş bir çerçeve, daha doğrusu politik yapı ve manevi atmosfer içinde varolur, işler ve gelişir. Ancak her ülkenin kültürel gelişimi pratikte çok farklı öğelerin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileriyle belirlenmiş bir yapı gösterir. Bu yapıda yer alan karşılıklı ilişki ve bağlantılar o denli karmaşık ve çelişkili bir nitelik gösterir ki, bu ilişkileri tek yönlü değerlendirmek mümkün olmaz.

Kültürel gelişimin, toplumsal yaşamın maddi ilişkilerince, özellikle de ekonomik ilişkilerce belirlendiği ve politikanın sosyal yönüne bağımlı olduğu ber ne kadar doğruysa da, öte yandan ekonomiyle politikanın kültürel yaşamın yoğunluğu ve niteliği üzerinde doğrudan doğruya etkide bulunduğunu, bir rolü olduğunu ve önem taşıdığını varsaymamız için bir neden yoktur. Kültürel gelişim, maddi üretimin artmasıyla belirli bir refah düzeyinde oluşmasına karşılık, ekonomik gelişme, yaşam koşullarının düzeltilmesi, insanın serbest zamanının artması gibi etkenlerin kültür üzerine etkileri oldukça çelişkili bir nitelik taşır. Maddi üretimin gelişimi kültürel gelişim için çok büyük, ancak fazla belirleyici olmayan bir anlam taşır. Çünkü kültürel gelişimin özü ve eriştiği düzey maddi üretimin nicel ölçütleriyle değerlendirilemez. Örneğin Antikçağ'da Yunanistan maddi üretim açısından çok duşuk bır düzeye sahip olmasına karşılık, günümüz ölçütleriyle de değerlendirildiğinde eşine az rastlanır bir kültürel gelişim göstermiştir (Sanat, felsefe ve toplumsal bilinç alanında) Günümüzde ise şöyle bir tablo karşımıza çıkar: Bir yanda kültur varlıklarının çeşitliliğinin arttırılması için çeşıtli olanaklar geliştirilmekte, kültürel değerlerin yetkınleştirilmesine çaba harcanmakta ve halk kitlelerinin kültürel değerlere erişebilmeleri için yaşam koşulları iyileştirilmektedir. Diğer yandan gelişmiş bir çok ülkede görülebileceği gibi, endüstriyel üretim tüm bilimsel-teknık ilerlemelere karşın kültür alanında bir takım bunalımların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu durum salt ekonomik amaç ve çıkarlara öncelik tanıyıp, toplumsal gelişimin beraberinde getirdiği temel insansal gereksinım ve gereklilikleri göz ardı eden, toplum içinde ahlaki yapının parçalanması pahasına teknik ilerleme düşüncesine geçit sağlayan bir çok dünya ülkesinde görülmektedir.

Bu gerçek bilimin gelişmesiyle de yakından ilintilidir. Bilindiği gibi, günümüzde çağdaş bilim toplumsal değişimlerde, eğitim düzeyinin yükseltilmesinde ve kültür alanında etkin bir rol oynamaktadır. Çağdaş bilim maddi üretim alanında da hissedilir değişikliklere yol açmış ve açmaktadır. Böylelikle bilim insanın kendi kendisini geliştirmesine, yaratıcı birikim ve yeteneklerini ortaya çıkarmasına bir itki olmuştur. Ancak gözardı edilemez bir başka nokta da, çağdaş bilimin bugün dünyamızda yaşayan insanların büyük bir çoğunluğu için çok az bir önem taşıdığıdır. Çünkü dünyamızda yaklaşık 1 milyar insan (neredeyse her dört insandan biri) kısmi ya da bütünüyle cahil durumundadır. Bilimin ışığı insanlığın önemli bir bölümünü aydınlatamamaktadır. Birçok kapitalist ülkede filozofların sık sık sözünü ettikleri ve yazdıkları «insanlar arası çelişkiler» birçok durumda aza indirgenecek yerde, bilim tarafından daha çok aşılamaz hale getirilmektedir Böylelikle bilim her geçen gün, bilgi sınırlarının daha fazla genişletilmesini isteyen burjuva toplumunda gittikce daha tahdit edici bir nitelik alan yabancılaşmayı derinleştirmektedir. En kötüsü de, bilimin -militarizmin hizmetine sokularak- insanlığı nükleer felaket uçurumuna doğru sürükleyen bir silahlanma yarışına zemin hazırlamakta oluşudur.

Bu yüzden günümüzde bir çok kapitalist ülkede tüm sosyo-ekonomik hastalıklara karşı bilimi bir ilaç olarak gören inancın sarsılmasından sonra, bilimsel ilerlemenin hümanist özünü inkâr eden bir tavır ortaya çıkmıştır. Bu kez madalyonun ters yüzü gündeme gelmiştir. Yakın zamana değin insan-bilim-hümanizma aralarında kopmaz, güçlü bağların bulunduğu bir üçlü durumundayken, günümüzde bir çok bilim adamı bu üçlü arasındaki ilişkiye kuşkuyla bakmaktadır.

Bu bilim adamları günümüzde bilim ve toplum arasında aşılamaz çelişkiler bulunduğu görüşünü paylaşmaktadır. Bilimin etik kurallarıyla toplumun etik kuralarının birbirleriyle çatıştığı; bilimin hümanist anlayış ve ilkelere ters düştüğü; bilimsel araştırmaların uzun zamandır bir etik denetleme olmaksızın yürütüldüğü, ve Sokrates'in ünlu «bilmek ve erdem birbirlerinden ayrılamaz olgulardır» yolundaki koyutunun artık tarihe karıştığı biçimindeki iddiaların doğruluğunu kanıtlamak istercesine bilimsel faaliyetler sürdürülmektedir. günümüzde. Bu iddiaları ortaya atan kişilere şöyle bir soru sorula-

bilir: Her yıl milyonlarca insanın açlık tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı, kitleleri toptan ortadan kaldıran silahları geliştiren bir zihniyetin egemen olduğu dünyamızda, bilimin toplumsal-etik işlevinden söz edilebilir mi? İnsan kişiliğinin yabancılaşıp sömürüldüğü, insani değer ve amaçların kâr hırsına kurban edildiği bir toplumda bilimin insanlara faydalı olması gerektiğinden söz edilebilir mi?

Böyle soyut bir biçimde ortaya atılan sorular kaynaklandıkları toplumsal zemini göz ardı edebilirler. Genelde hümanizma, insan ve bilim üzerine konuşulmaktadır. Fakat insan, toplum ve bilim havasız bir ortamda gelişemezler. Bilimsel-teknik devrim ne toplumsallığın dışında bir kategori, ne de her çağ ve her toplum için gerekli olan bir matematiksel formüldür. Bu yüzden ortaya atılan sorulara yalnızca her şeye karşın 'söz edilebilir' biçiminde yanıt vermeyi tercih ediyoruz.

Temellerini gerçek bir hümanizmadan alan Marksist felsefe, günümüz toplumunda yer alan bu çelişkileri görmezlikten gelmediği gibi, bilimsel-teknik ilerlemenin olumsuz sonuçlarına gözlerini yummamakta, bu ilerlemenin tüm insanlık için bir felakete dönüşebileceğinin bilincindedir. Fakat Marksist felsefe uygarlığın içinde bulunduğu gelişim sürecini değerlendirirken, bu süreç içinde yer alan tüm ögelerin birbirleriyle diyalektik bir ilişki içinde bulundukları gerçeğinden yola çıkmaktadır Bu yüzden yalnızca günümüz toplumunda yaşanan gelişmenin yol açtığı zorluk ve tehlikeleri değil, aynı zamanda bu gelişmenin iyimser ve olumlu sonuçlarını da ele almak zorundayız. Bugün bir çok bilimadamı arasında bilimin bir humanizmaya dönüştürülmesi; bilgi ile ahlakın bağdaştırılması; bilimin toplumsal-etik bir temele oturtulması ve hümanist kültür adını verdiğimiz genel bir bütün içinde bilime organik bir parça işlevinin verilmesi gibi eğilimler yaygınlık kazanmaktadır. Gun geçtikçe daha bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır ki, bilimadamının toplumsal, etik ve hümanist sorumluluğu bilimsel araştırmalara özgürlük tanınmasının dışında başka hiçbir alternatife yer vermemektedir. Bilimin bu «insansal ölçütü» hem araştırmalarda, hem de bu araştırmaların sonuçlarının insanlığın yararına kullanılması konusunda çok gereklidir. Bu noktada bilimsel-teknik ilerlemenin kültürel ve hümanist görünümleri büyük önem taşımaktadır. Ancak bilimsel-teknik ilerlemenin bu kültürel ve hümanist niteliği, araştırma sonuçlarının kâr amaçlarına tek-

nolojik katılımına ya da bilginin denetlenemez olduğu yolundaki iddialara dayandırılamaz.

Bilimin yardımıyla tüm insanlık kültürünün hümanist temellere dayandırılması olanağına şüpheyle bakılsa bile, bu olanağın günümüzde insanın kendini geliştirmesiyle gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz. Hem kültürel gelişimin gittikçe daha fazla hümanist temellere gereksinim duyan iç etmenleri, hem de uluslararası bir ölçütün doğmasına neden olan sosyo-ekonomik etmenler kültürlerin birbirleriyle karşılıklı, yakın bir ilişki içinde olduklarını ve birbirlerini zenginleştirdiklerini göstermektedir Bu durum her ulusun kendine özgüluğünü, ulusal benliğini tehdit edici bir nitelik taşımaz, tam tersine, uygun ortamlarda çeşitli kültürlerin birbirlerini etkilemeleri ulusal kültürleri de geliştirir. Bu yüzden kültürel gelişmenin izleyeceği yolu birbirinden farklı süreç ve etkenlerin karşılıklı etkileşimlerini göz önüne alarak çizmek gerekmektedir. İnsanı temel alan gelişme fikri yalnızca genel insan uygarlığının gelişiminin bir yönü değil, aynı zamanda bu gelişimin diğer tüm etkenlerini birleştiren özü durumundadır.

İnsanlık bilimsel-teknik ilerlemenin getirdiği koşullar altında gittikçe keskinleşen dünya çapındaki sorunlar ve büyük bir nükleer felaket tehlikesiyle, içinde hümanist değerlerin filizlenebileceği 3. bin yıla yaklaşmaktadır. Tüm bunlar günümüz insanını, onun bilincini, özbilincini, etik-hümanist ilke ve ideallerini nasıl etkilemektedir? İnsanlığın olumlu yönde ilerlediğini görebiliyor muyuz, yoksa gördüğümüz yalnızca insanların sonunda kendi kendilerini yok etmelerini sağlayacak teknik gücün gelişimiyle, tinsel gereksinimleri karşılayan etik-humanist değerleri birbirinden bütünüyle koparacak tehlikeli bir oyun mudur? Hangi dünya görüşü, hangi toplumsal felsefe, hangi etik anlayış bilimsel teknik ilerlemenin insanlığın zararına değil de yararına işlemesine katkıda bulunabilir? Yeni teknolojilerin gelişimiyle bağıntılı olarak kendimize ne gibi hedefler belirlemeliyiz?

«İç içelik» kavramı, mikroelektronik ve bioteknolojinin gelişimi, insan toplumunun robotlar ve enformasyon ağıyla örülü bir çağa adım atışıyla ortaya çıkmıştır. Üretim teknolojilerinin yeni, yüksek bir düzeye erişmesi, toplum ve insanların doğayla olan ilişkileri içinde yeni ve yüksek bir gelişim basamağına erişmelerini zorunlu kılmıştır. Ayrıca yeni teknolojile-

rin içiçeliği kültür düzeyinin yükselmesini ve insan yaratıcılığının gelişmesini sağlamalıdır Bu durum ise yalnızca hümanist değerlerin önsırayı aldığı, insan yaşamının anlamına yeni bir bakış açısıyla bakan ve tarihsel süreçlerle uygunluk içindeki bir «değerler hiyerarşisiyle» yaratılabilir.

Ancak yeni teknolojilerin de beraberinde getirdikleri yeni ve çözümleri pek kolay olmayan sorunlar bulunmaktadır. Bu sorunlar doğal olarak yenilenen dünya karşısında insan kişiliğinin gelişimiyle ilgili olan yeni olanakları gerektirmekte; robotlar tarafından üretimde eskiden olduğu gibi her alanda faaliyet göstermesi engellenen bir dunyada yaşayan insanın kendi varlığının anlamını yitirmemesi için çaba harcanmasını gündeme getirmektedir. Bir makina bir insandan daha fazla çalışabileceği için bir takım rutin işlerin robotlara devredilmesi şarttır. Nitekim bu durum bazı burjuva filozoflarını etkilemiş ve 'Robot' kelimesinin yaratıcısı olan K. Capek'in 'R.U.R.' ('Rassumowsker'li Evrensel Robotlar') adlı dramında işlediği bir takım düşleri ardında gizleyen bir çok felsefi düşünce ortaya atmışlardır Buna karşın burjuva filozofları da, O. Huxley ve G. Orwell gibi düşünurlerin teknolojiyi olumsuzlayan utopyalarından yararlanarak kitlelere yeni teknolojilerin insanı yabancılaştırdığını, onun tüm umutlarını yok ettiğini telkin etmektedirler Günümüzde kitle iletişiminin ya da iletişim araçlarının insan doğasında derin ayrılıklar meydana getirerek «hümanist anlayışı öldürdüğünden» çok sık söz edilmektedir. İdeolojiler, 'bilgisayarlar ülkesinde' yalnızca iletişim araçları için yaratılmış bir 'resmi elbise' olarak düşünüldüğü sürece, iletişim araçları ve teknolojiler, kültürün yalnızca fiziki, nesnelleştirilmiş realitesini oluşturan etmenler olarak kalırlar. Bu bağlamda iletişim araçlarının etkisiyle insan psikolojisinin değiştiği konusunda bir çok tartışma ortaya çıkmıştır. Günümüzde mikroelektronik ve biyoteknolojinin olanaklarından yararlanarak 'tüp bebekler', Homo sapientissimus' ya da 'Biokyborg', 'maschina sapiens' gibi bir takım yeni eugenetik fikirler geliştirilmektedir.

Aynı zamanda soyut da olsa yeni teknolojilerin insan ve hümanist değerlerle yakın bir ilişkiye girmesinin gerekliliğinin bilincine gün geçtikçe daha da varılmaktadır. Bu gün Doğu ve Batı'daki bazı ileri görüşlü bilim adamları, ekonomik modellerin sorunları tüm karmaşıklığıyla ele almaktan çok uzak oldu-

ğu, tam tersine ekonomik modellerin hem maddi olmayan enformasyon yığınlarını, hem de insan eylemlerinin maddi olmayan yönlerini ve bu eylemlerin dış dünya ile olan ilişkilerini gözönüne alırken gerekli olduğunu savunmaktadırlar. Bu konuya Alvin Toffler 'Üçüncü Dalga' adlı yapıtında ve Roma Kulübü yazarları kaleme aldıkları 'Mikroelektronik ve Toplum' adlı yazılarında dikkat çekmişlerdir. Roma Kulübünün yazarları, bir takım güzel ve parlak ütopyalar ileri sürerek, insanın varoluşu için savaş vermeden, çalışmanın gerekliliğini de yadsıyarak kendisini geliştirebileceğini ve çürumüşlüğü aşabileceği gibi bir takım şüpheyle karşılanan fikirler ortaya atmışlardır. Bu yazarlara göre çalışma, üretimin robotlaştırılması sayesinde 'bir elit zümrenin ayrıcalığı' durumuna dönüşecektir. Ancak bu ütopya yazarların iddia ettikleri gibi, mikroelektronik teknolojinin sağladığı temeller üzerinde duran bir enformasyon toplumuna dönüşen kapitalist toplumun realitesi göz önüne alındığında güzel bir ütopya olarak değerlendirilemez. Bize göre bu kapitalist toplumu yalnızca yeni teknolojilerin yardımıyla - özellikle mikroelektrık informatik ve biyoteknoloji yardımıyla - 'gerçeh insansal bır topluma' dönüştüren yalnız köklü bir toplumsal değişim, sorunlara çözüm getirebilir.

Ancak böylesi bir toplumda insan üretimden dışlanmış 'gereksiz' bir öge olmaktan kurtulur; tüm yaratıcılığıyla üretime katılır ve kelimenin en gerçek anlamıyla maddi ve manevi gereksınimlerini karşılama olanağını elde edebilir. Böylelikle de üretim sürecinde makınelere devredilen rutin işlerden kurtulmuş olduğu için kendisini gelıştırebilir. Her yönden uyumlu gelişen böyle bir insan yeni teknolojilerle kolayca yakından bir ilişkiye girebilir Mikroelektronik, informatik ve özellikle bıoteknoloji gibi alanların hergün sunduğu yeni teknolojik olanaklar sayesinde dış dünya ile insanın yakın bir ilişkiye girmesi mümkün olabilir.

Genelde bilimsel-teknik ilerlemenin, özelde yeni teknolojilerin gelişiminin toplum, insan ve doğayla bir içiçelik içinde oluşu bilimsel-teknık gelişimin kültürel görünüşleriyle bır uygunluk içindedir. Bu aynı zamanda doğa ve kültür, kuram ve uygulama, yöntem bilgisi ve hümanist değerler hakkındaki bilgilerın birbirleriyle kaynaştıkları yeni bir bilim tipinin geliştirilmesine bağlıdır. Bu yeni bilim, bilgileri yaratıcı bir üretime dönüştürecek ve insanlık böylelikle bilginin özü ve insansal

niteliğiyle bilgeliğin bağdaştığı bilim çağına girebilecektir. Bu dar anlamda günümüzde ve gelecekte insan ve insanlığın gelişmesi, varlığını sürdurmesı için bir önkoşul olan akıl ve hümanizmanın uyuşması demektır. Eğer insanlık böyle bir uyuma erişemediği takdirde ne bugüne ne yarına; ne geçmişe, ne de kendine ait bir tarihe sahip çıkabilir.

KAYNAK :

Bu konferans 1984 yılının Eylül ayında DAÇ'da yapılan «Bilim ve Hümanizma» adlı sempozyumda verilmiştir

İŞÇİ SINIFI — HÂLÂ VAR MI?
GÜNÜMÜZDE SINIF TEORİLERİ VE İŞÇİ SINIFI

Heinz JUNG (*)
Türkçesi: Haşmet ATASOY

1 — GÜNÜMÜZDE İŞÇİ SINIFININ VARLIĞI VE İŞLEVİ — İDEOLOJİK SAVAŞIN NESNESİ

1.1 — Burjuva İdeolojisi Toplumun Sınıfsal Karakterini Neden ve Nasıl Yadsıyor?

Bu yazı Ekim 1984'te «Salzburg Marx Haftası»nda Dr. Heinz JUNG tarafından yapılan konuşmanın metnidir. Yazı ilk kez, özgün adı, «Arbeiterklasse-gibt es die noch?» (İşçi sınıfı-hala var mı?) dan ve «Verlag für Gesellschaftskritik» yayınevince 1985 yılında yayınlanan kitabın 105-136. sayfalarında aynı başlıkla yer almıştır

Bugün kimi çevrelerde sosyalizmin öznesini kaybettiğinden ya da en azından yakın bir gelecekte kaybedeceğinden söz ediliyor. Burada söz konusu olan işçi sınıfı ve toplum içindeki işlevidir. Aslına bakılırsa bunu öne sürenler işçi sınıfının hiçbir zaman varolmadığı kanısındadırlar. Bu sav belirli bir mantığın sonucudur. Çünkü yüzyılımızın başlangıcını niteleyen olgu için işçi sınıfının ortaya çıkışını hareket noktası olan bir kimse, bugün işçi sınıfının yok olduğuna ilişkin ciddi bir kanıt hemen hemen gösteremez. Öte yandan günümüz toplumlarını kapitalist toplumlar olarak gören bir kişi —eğer bir parça teorik tu-

*) Dr. Heinz Jung, Frankfurt/M., doğum 1935, Ekonomist, Uluslararası Marksist İnceleme ve Araştırmalar Enstitüsünün (IMSF) yöneticisi. Çalışma alanları: Çağdaş kapitalizm teori ve analizleri.

tarlık gösteriyorsa— işçi sınıfı olmadan sermayenin olamayacağı gerçeğini görmezlikten gelemez. Kapitalizmden söz eden kimse, bunun sonucunda hangi biçimiyle olursa olsun proletaryadan da söz etmek zorundadır. Ve bunun saptanışı ile, tarih sınıf savaşlarının tarihidir, diyen ünlü önerme arasındaki yol sadece bir adımdır. Bu adımın ardında şu önerme bulunmaktadır. Emek olmadan, işçi sınıfı olmadan sermaye olamaz, ama köklü biçimde dönüşmüş toplumsal ilişkiler içinde sermaye olmadan bir işçi sınıfı pekâlâ varolabilir.

Bu özlü önermeler, sınıflardan söz edildiğinde görünüşe göre burjuva bilincini meşgul eden sorunu da betimlemektedirler. Bu sorun, sosyo-ortaklık modelinin başatlık kazandığı ve faşizmin yenilgisinin tarihsel dipdüzeyi önünde burjuva sisteminin egemenlik biçimlerinden biri haline geldigi ülkelerdeki savaş sonrası kapitalizmine özgü bir fenomendir. İşçi hareketının reformist güçleriyle varılan uzlaşma, sadece kapitalist egemenliğin düzeltilmesi için gerekli olan iktidar politikasına özgü önkoşulları değil, üstelik toplumun sınıfsal karakteri anımsatıldığı zaman buna hoş olmayan bir şeymiş gibı bakıldığı bir ortam da yaratmıştır.

O dönem, çeşitli katman modellerinin moda olduğu bir dönemdi. Bu eğilimler günümüze dek akademik olanları ellerinde bulundursalar da, çekiciliklerini önemli ölçüde kaybettiler.

Topluluk ve toplum yapısı teorısının vulgarize edilmiş bu türü, bir bakıma tanımış burjuva sosyoloğu Max Weber'le doruğuna ulaşmış, halkın ekonomideki konumundan ve mülkiyet yapısından kaynaklanan sınıflanmanın yanına bir de başka kritere göre belirlenen katman dizinimi getirmiş olan bir geleneği sürdürmüştür. Burada sınıf çelişkisi kolayca kayboldu ve her şeye rağmen bu çelişkide ısrar eden bir kimse de, dogmatık Marksist mızmızlığı zincirine vuruldu.

Bu toplum teorisi taslakları (Konzept) derlenip toparlanınca, düzene sokulmuş orta katman toplumu, tüketim toplumu; sanayi toplumu, çoğulcu ve açık toplum vb. olarak piyasaya çıktılar. Bu taslakların tüm varyantlarının ortak özelliğini, bunlarda işçi sınıfı kavramına artık rastlanılmaması özellikle mülkiyet ve üretim ilişkilerinin, belirleyici öneminin yadsınması, teorik-metodik kapsamdan sistemlice çıkarılması oluşturmaktaydı.

Bu görüşlerin anti-sosyalist yönlerinin, açıkça ortada olduğunu belirtmeye gerek yok sanırım. Çünkü onların görüşüne göre, kapitalizm ve sosyalizm salt ideolojik kavramlardır ve buradan çıkarak, toplumsal sistem olarak sosyalizmin doğuşu ve gelişiminin burjuva çıkarları anlamında hesabı görülebilir ve sistemlerin tartışma götürmez karşıtlıkları bambaşka sözcüklerle tanımlanabilir; örneğin pazar ekonomisi — Merkezi yönetim ekonomisi, Pluralizm (çoğulculuk) — totalitarizm, demokrasi — diktatörlük ve yalın mizaçlar için ise özgürlük — esaret ya da Reagan'ın orijinal sesiyle iyi — kötü.

1.2 — Sol Aydın Gruplarının İşçi Sınıfına İlişkin Tutumları ve Bunların Nedenleri

Tüm bu tavır ve akımlar, eskiden olduğu gibi yine piyasadalar ve burjuva toplumunun ideolojik yaşamını işgal ediyorlar. Ancak onlar, aydınların ve işçi hareketinin pek çok kesiminde Marksist konumların yayılmasını, veya toplumun hastalıklarını onun sosyal-ekonomik temellerine bağlayan genel yaklaşımları engelleyemediler.

Federal Almanya ve bildiğim kadarıyla Avusturya'daki sol kesimde 60'lı yıllardan beri varlığını sürdüren akımlar çok çeşitli ve kendi içlerinde çelişkilidirler. Son zamanlarda bazı grupların ilerici eğilimlerini terk etmeye başladıkları bu dönüşümün toplumsal-politik temel sorunlarda kendini gösterdiği görülmektedir. Burada özellikle Marksistlere, bu gelişmeleri pasif olarak izlemekten çok onları etkilemek görevi düşüyor. Salzburg Marx Haftası da kuşkusuz bu anlayışın ürünüdür.

Ben aşağıda her şeyden evvel böylesi görüşlere değinmek istiyorum, çünkü bunlar politik yakınlarımız ve eylembirliği ortaklarımızca paylaşılmakta ve bize, militan Marksizme karşı kullanılmaktadırlar. Onlar sonuçta şunları ileri sürüyorlar: İşçi sınıfı ve onun örgütleri sistemin abası içine entegre olmuşlardır; istikrarın ve tutuculuğun bir etmeni (momenti) olarak işlev görüyorlar; işçi sınıfının, devrimci ya da köklü toplumsal değişimlerin öznesi olarak rolü, yeni sosyal hareketlerde kendini gösteren gruplara devredilmiştir; boş zaman değerlendirme ve reprodüksiyon alanlarının genişlemesiyle sınıfsal olmayan anlaşmazlık ve çelişkiler anti-kapitalist hareketlerin dürtüsü olarak etkin olmaktadırlar. Öte yandan ücretli emek ve sermaye arasındaki geleneksel üretim ve bölüşüm anlaşmazlıkları ar-

tık bir ayaklanma için, hatta ciddi bir sınıf savaşımı için kıvılcım saçmıyor; kapitalizm artık sınıfsal sorunlarla değil, o bundan böyle insan soyunun sorunları ve çelişkileriyle karşı karşıyadır; bilimsel-teknik gelişim genel üretim içerisinde işçi sınıfının gücünü daha da yitirmesine yol açmakta ve işçi sınıfı, sınıf kimliğini artık uretici rolünden kazanmamaktadır. Sorunlar zincıri daha da uzatılabilir.

Bu sorunlar, bazen gerçek gelişim sorunlarını da içeriyor ve bu yüzden Marksist analizi harekete zorluyorlarsa da, ana eğilim olarak onların Marksizmin temel tutumlarına sırt çevirdkilerine işaret ediyor. Şimdi bu durum söz konusu güçlerce «işçi sınıfının krızi», «işçi hareketinin krizi», «Marksizmin krızi» gibi gerekçeler zincıriyle konu haline getirilerek meşrulaştırılmaya çalışılıyor. Aynı güçler tedavi reçetesi olarak da zaman zaman Marksizmin çoğulculaştırılmasını, ya da bir çeşit çoğulcu Marksizm salık veriyorlar. Şurası bilinıyor ki, bu, örneğin Federal Almanya koşullarında, başka kıyılara geçiş reçetelerini betimleyecektır. Tabii böylesi eğiilmlerin nedenleri çok çeşitlidir. Bunları burada enine boyuna anlatmak istemiyorum, anlatamam da. Bunlar, kriz belirtilerine, sol aydınlar üzerinde artan ıdeolojik ve bunaltıcı baskılara, ücrete bağımlı aydınların kitlesel katman durumuna gelmelerine ve onların yığınsal işsizliğin, sosyal kısıtlamaların ve yaşam standartlarının düşmesinin baskısı altında sosyal ayrışımlarına gösterdikleri özgül bir tepkidir

Bu arada şurası da yadsınamaz: İşçi hareketinin yakın geçmişindeki gelişmelerde, gelişmiş kapitalist ulkelerin hiçbirinde kapitalist ekonomik bunalımlara karşı yığın hareketlerinın odağını oluşturacak, yolunu çizecek ve anti-kapitalist perspektiflere güncel ufuklar açabilecek alternatifler geliştirmek de mümkün olmamıştır.

Aynı zaman içinde, ilk bakışta daha çok canlı türlerine değgin istemleri olan, sınıf sınırlarını aşan yığın hareketleri ortaya çıktı. Örneğin barış hareketi, ekoloji (çevre sağlığı) hareketi, kadın hareketi v.b.

1.3 — Gerçeklik Kapitalizmin Bunalımını ve Sınıfsal Karakterini Gösteriyor

Bazı gruplardaki eğilim dönüşümlerinın nedenleri söz konusu olduğunda bunlar ve benzerleri belirtilmelidir. Bunlar orta-

ya çıkan gerçeklerle tuhaf bir çelişki içindeler. Kapitalizmin sömürücu karakteri, savaş sonrasında hiçbir zaman bugunkü kadar ortaya çıkmamış ve hiçbir zaman bu denli saldırgan ve yıkıma sürükleyici olarak halkın ve emekçilerin gözleri önüne serilmemiştir. Kıtlesel işsizlik çoktandır bu kadar büyük olmamıştır. Sermayenin bunalımlı gerçeği, sisteminin bunalımsız gelişmeden ne denli uzak oldugunu, bugün her zamankından daha açık biçimde gösteriyor. Günümüzde, ABD emperyalizminin saldırgan ve insanlığı tehlikeye sokan rolu ve onun toplumsal sisteminin anti-hümanist karakteri Vietnam savaşı döneminden daha da açık ve yakıcı biçimde yaşanıyor.

Ve zamanımızın gerçeklerine, İngiliz maden işçilerinin savaşımı, Federal Almanya'daki 35 Saat Haftası grevleri ve daha pek çok örnekte olduğu gibi, örgütlü işçi sınıfının görkemli savaşları, yani çekirdek grupların sınıf savaşımının gerekliliklerini yerine getirecek güç ve yetenekte olduklarını kanıtladıkları savaşımları da dahildir.

1.4 — İşçi Sınıfının Tarihsel Misyonunun Sosyalizmde ve Dünya Ölçeğinde Gerçekleşmesi

Sıralanan bu gerçeklere en başta, dünyanın, işçi sınıfının kapıtalizmi yenerek yeni bir toplum kurduğu ve kurmakta oldugu bölgeleri dahildir. Kesinlikle buralardaki gelişmeler de çelişkisiz değildir ve bunların oluşumu bazen bilincin kontrolü dışına çıkabilmektedir. Ayrıca, kuşkusuz her sosyalist o ülkelerde her alanda daha büyük ve daha hızlı ilerlemeler arzu etmektedir. Ne ki, tarihsel çıkış koşullarını gözönünde tutan ve onyargısız olan herkes yeni toplumun kurulmasındaki başarı ve ilerlemeleri takdir edecektir. Burada ne olduysa ve ne oluyorsa, işçi sınıfının tarihsel misyonunun somut tarihsel koşullar altında yaşama geçirilmesinden başka bir şey değildir, hem de tarihin mağlubu olarak değil aksine galibi, olarak. Burada kendini gösteren Marksist teorinin özüdür: Ya işçi sınıfı çıkarları temelinde örgütlenmiş güçler sosyalizmi elde ederler, ya da sosyalizm yoktur. Bu tarihsel ve teorik içerikten söz edilmesinin nedeni, bunun Marksist görüşlerin vazgeçilmez çekirdeğine ve günümüz işçi sınıfının rolüne ait olmasındandır. Bazı sol güçlerin algılama ve bilgilenme yetenekleri tam bu konuda tıkan-

maktadır, çünkü bu bilgilenme bir sıçrayışı, toplumsal tutarlılık ve pratikte nitel bir sıçrayışı kapsıyor.

Dünya politik arenasında sosyalizm ve emperyalizm karşıtlığından söz edildiğinde, ki bu özellikle barış sorununun materyalist kavranması içinde geçerlidir, o zaman bunun, dünya tarihinde yükselmiş ücretli-emek sermaye uzlaşmazlığı olduğu ve bu nedenle sosyalizmin de muzaffer işçi sınıfının toplum haline dönüşen çıkarlarından başka şey olmadığı unutulmamalıdır.

1.5 — İşçi Sınıfı Çağımızın Merkezinde Duruyor

Nihayet bugün insanlığın çoğunluğunu oluşturan halklara gözlerimizi kapamamalıyız. Bunda günumüzde işçi sınıfının ulusal sınıf ve —Marx, Engels ve Lenin'in zamanında tanımladıkları gibi—, kendi için sınıf olma yolundaki çok yönlü, hemen hemen doğal bir biçimleniş süreci gerçekleşiyor. Dinamik, hızla çoğalan ve ulkelerinin ulusal politikalarına etkileri günden güne artan sınıflardır bunlar. Ne de olsa işçi sınıfının bu bölümleri, 80'li yılların başında uluslararası işçi sınıfının ⅓'ini oluşturuyor ve en hızlı artış eğilimini gösteriyorlardı. Nicel oranlar dikkate alındığında —sosyalizmdeki işçi sınıfı 250 milyon ve uluslararası işçi sınıfının ⅓'i, aynı şey gelişmiş kapitalist ülkeler için de geçerlidir—, işçi sınıfının bugün dünya işgücünun % 40'ını oluşturduğu ve hızla artan bir tempo içinde olduğu görülür. Aynı oranlar tüm nufus içindeki pay için de geçerlidir. İşçiler geçen yüzyılın ortalarında toplam 10 milyon kişi ile, dünyada çalışanların % 5 ila % 10'unu oluşturuyorlardı.

A. Gorz gibi yazarlar «Elveda Proletarya»larıyla (1) işçi sınıfına ebedi ölum belgesi düzenlemek isterken, günümüz dünyasının gerçekliği, bunun aksine belirleyici sınıfın bakış açısından çağımızın işçi sınıfı çağı olarak karakterize edilebileceğini gösteriyor.

Bu duruma işaret etmek gerçi gelişmiş kapitalist ülkelerin tekelci devlet kapıtalizminin teorik ve pratik sorunlarına çözüm önerisi getirmiyor ama içinde hareket ettiğimiz tarihsel bağlamı yaratıyor.

1.6 — Özet :

Bunlardan çıkarak sınıfsal karakterin ve işçi sınıfının burjuva ideolojisinden dışlandığını saptadığımızı söyleyebiliriz. Ayrıca, son zamanlarda belirli sol aydın gruplarının işçi sınıfının

tekelci devlet kapitalizmindeki rolü konusunda artan biçimde kuşkuya düştüklerini saptıyoruz. Oysa, günümüz işçi sınıfı mücadelelerine dünya tarihi bağlamından bakıldığında işçi sınıfını çağımızın nitelik olarak en önemli sınıf ve tarihsel anlamda belirleyici gücü olarak görüyoruz.

Soruna, bu yadsınmaz gerçekler açısından yanıtlanmış gözüyle bakılabilir, eleştiriler püskürtülebilir ve kendimizi gelişim ve biçimleniş sorunlarına verebiliriz. Ne ki, böylesi bir yaklaşım çok yetersiz kalır. Bu nedenle bundan sonraki bölümde, işçi sınıfının ve onun rolünün Marx, Engels ve Lenin tarafından gerekçelendirilişine bir göz atacağız.

2 — MARX, ENGELS VE LENİN'DE SINIF TEORİSİ

2.1 — Proletarya Marx'ın Ampirik Temele Dayanmayan Bir Kurgusu mu?

Tutucu ve klerikal (dinci) ideologlar ve A. Gorz gibi sol anti-komünistler, modern proletaryanın ve onun Marksizmde formüle edilen tarihsel işlevinin Marx'ın bir uydurması olduğunu ve proletaryanın ampirik gerçekliğinin dışında kaldığını açıkça iddia ediyorlar.

Diğer şeylerin yanında bu da, işçi sınıfı tarihinin ve bilimsel sosyalizmin oluşum tarihinin düpedüz inkârıdır.

Marx ve Engels bilimsel ve politik uğraşlarına geçen yüzyılın 40'lı yıllarının başlarında başladılar. Bu işçi sınıfının ilk, büyük ve kendi başına savaşım çağıdır: 30'lu yılların başında Fransa'da ve gene 30'lu yıllarda Chartist hareketle birlikte İngiltere'de. İşte bunlar Marx'ı ve Engels'i tarih sahnesine henüz çıkan proletaryaya teorik anlam kazandırmaya iten çok gerçek tarihsel süreçlerdir. Ayrıca Engels'in ilk büyük eserinin «İngiltere'de Çalışan Sınıfların Durumu» olduğu, Engels'in bunun ön araştırmalarını 1842-1844 yılları arasında Manchester'de bulunduğu sırada yaptığı ve 1845'te yayınladığı mutlaka anımsanmalıdır. Bu bir bakıma işçi sınıfı üzerine yapılmış zamanın en gelişmiş bir ampirik sosyal araştırma klasiğidir ve proletarya'nın rolü konusunda felsefi bir çalışma değil, aksine işçi sınıfının nasıl acı çektiği, nasıl yaşadığı, nasıl çalıştığı ve nasıl savaştığı

konusunda bir incelemedir (2). Ve işte bu bileşim ve anlatımın derinliği onun, burjuva çağdaşlarının görüşlerine göre dahi, çalışan sınıfların durumu konusundaki diğer incelemelerden daha fazla ilgi çekmesine yol açtı.

Belirtilen iddiaların yersizliğini ortaya koyma bakımından bu teorik-tarihsel detaylar onemlidir.

Görüldüğü gibi, işçi sınıfının durumu konusundakı tam bilgı, tarihsel metaryelizmin ve onun içinde yer alan sınıflar ve sınıf savaşımları öğretisinin oluşumunda ta başından beri en önemli öğeyi oluşturmuştur. Yine bilindiği gibi sonuçlar 1848'-ge «Komünist Partisi Manifestosu»nda çok net bir biçimde ortaya konmuştu (3). Bundan iki yıl sonra Marx ve Engels'in öncelikle kendileri için kaleme aldıkları «Alman İdeolojisi» taslağı ilk kez ancak bizim yüzyılımızda ortaya çıkmıştır. Orada, materyalist tarih anlayışı artık tam olarak gelıştirilmiştir (4).

2.2 — «Gerçek İnsan» Sınıf Bağlamlarının İçindedir

Materyalist tarih anlayışı ya da tarihsel materyalizm, hem Hegel'in diyalektik dünya ruhunun (Weltgeist) kendını bulması sürecinin ve sol Hegelcilerin daha soyut yabancılaşma ve olumsuzlama diyalektiğinin, hem de Feuerbach'ın antropolojik (ınsanbilimsel) olarak belirlenen insan öznesinin veya varlığının kesinlikle aşılması demektir. İnsanlar artık kendi tarihlerini kendileri yapıyorlar. Onların, motivasyon (güdüleme) ve çıkarları gereği gerçekleştirdikleri uğraşılarının itici gücü, toplumsal ılişkiler birikiminden başka bir şey değildir. Gerçek insanlar artık «toplumsal ilişkılerin toplamı»'dır (5), toplumsal olarak belirlenir ve onların uğraşlarının kökeninde toplumsal bağlamlılıklar yatar. Ayrıca onların başlıca özellikleri toplumun maddî yaşamının kazanılmasıida ortaya çıkar.

Tarihin akışını açıklamak için ne tanrılara, ne falcılara, ne de daha başka varlıklara vb. gereksinim vardır. Tarihsel eylemlerin birıncil itici gücü fikirler de değildir, aksine çıkarlardır. Fikırler ve ideolojiler her zaman ilefildikleri gibi, ama hep insanların maddî çıkarlarına dayanan fenomen olarak da ortaya çıkarlar ve bu ilişkiler içinde güçlü faktör olurlar. Marx'ın bilinen sözü: Fikirler yığınlara malolduğunda maddi güce dönüşürler. İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ancak özgürce seçilmiş ılişkiler koşullarında değil, var olan ilişkiler koşulların-

da, doğdukları toplum içinde Ve onlar böylece toplumun maddi yaşamının kazanılmasının belirli bir biçimi içine doğmuşlardır. Bu ilişkinlikler objektif ilişkilerce kurulmuşlar ve objektif, yani insan bilincinden bağımsız etkinlik gösteren yasalarca düzenlenmişlerdir. Ayrıca bunlar sadece insanın eylemiyle gerçekleşirler. Ne var ki bu, —bugünün deyişiyle— zorunluluklar gereği ve özünde belirlenimli eylemlerdir. Yukarıda üretici güçler ve üretim ılışkileri diyalektiğinin gerekçelendirilmesinden söz etmiştim. Ama bu insan eylemi ve ilişkiler dışında işleyen bir diyalektik değildir. Üretici güçlerden ve üretim ilişkilerinden söz edildiğinde burasını hep akılda tutmak gerekir. O halde, burada, insanların doğayı etkilemek ve onu kazanmak için toplumsal olarak geliştirdikleri ve ellerinde bulundurdukları araçlar söz konusudur. Bu da üretimden başka bir şey değildir. Öte yandan, burada onların başında bulundukları ve sürekli yeniden harekete geçirdikleri sosyal ılişkiler sözkonusudur. Çok genel tanımlanacak olursa, bu ilişkilerin çekirdeğini her zaman mülkiyet ılişkilerinin oluşturduğu söylenebilir. Özel mülkiyet başından beri burjuvazinin ana parolasıdır. Aynı şey bugün de geçerlidir. Ancak Marx bunun özünde, açıkçası eşya ile, mal ile ilişkiyi değil, aksine bunun hukuksal bir ilişki olduğu sürece, normlar ve hukuksal tanımlamalar olarak üretimde irade ilişkilerini yansıtan ve ideolojik biçim olarak bu üretim ilişkilerini sağlamlaştırmada aktif unsur olan, bir toplumsal ilişkiyi görmüştü.

2.3 — Üretim ve Sınıf İlişkilerinin Çekirdeği Olarak Özel Mülkiyet

Üretim koşullarını kim elinde bulunduruyorsa, üretim kimin mülkiyetinde ise, o üretimin sonuçlarına el koyar ve üretimde söz ve karar sahibidir.

Özel mülkiyet ilişkilerinin oluşumu, üretimin ve üretkenliğin, canlı emeğin kendi işgücünü yeniden üretebilmesi için gerekli olandan daha fazla ürettiği bir aşamaya bağlıdır. Ancak bundan sonra yabancı işgücünün kullanımı ve sömürüsü randımanlıdır. Bilindiği gibi bu yabancı emek kölecilik, feodal bağımlılık ve kapitalist ücretli emek gibi üç büyük biçim almıştır. Ve bu mülkiyet ve sömürü ilişkileri etrafında her defasında insanların uzlaşmaz sınıfları gruplaşmışlardır. İşte üretim-

deki, üretim ve mülkiyet ilişkilerindeki bu farklı ve karşıt konum onları sınıflara ayırmıştır.

Özel mülkiyetin doğuşundan beri tarih sınıf savaşlarıyla çalkalanıyor ve sınıflar vardır. Tarihsel ilerleme, üretimde özel mülkiyetin ve insanın insan tarafından sömürülmesinin ortadan kaldırılmasına değin sömürünün biçim değişikliğidir. O, dışsal ve biçimsel bir süreç değil, aksine onda üretici güçlerin daha yüksek düzeylere gelişmesi, toplumsal üretici güçlerin ve emeğin karakterinin gelişimi ifadesini bulur Ne ki, bu ilerleme hep çelişmeli olmuştur ve öyle de devam etmektedir. O, sınıf uzlaşmazlığının egemenliği altında, Marx'ın dediği gibi, sadece vurularak öldürülenlerin kafatasının şerbetini içen putperest tanrılarına benzer.

2.4 — Marksist İlerleme Anlayışına Bir Bakış

Marksizmi eleştirenler, bazen onun ilerleme anlayışını bir zamanların doğuş çabası içindeki burjuvazinin anlayışıyla özdeşleştiriyorlar. Bu anlayıştan, kapitalist sınai üretimin ilerlemesi, burjuva özgürlük normlarının ve demokrasinin yaygınlaşması, var olan tüm sorunların çözümü ve yeni bir altın çağın açılması beklenmektedir.

Komünist Manifesto'nun her okuyucusu bilir ki, Marx burjuvazinin devrimci rolüne ve onun tarihsel ilerlemeye katkısına gereken değeri vermekten geri kalmamıştır. Ancak o, burada onların sadece sosyal ve tarihsel sınırlarına değil, aynı zamanda hep çalışan kitlelerin ve yaşam alanlarının zararına işleyen bu ilerlemenin çelişmeli karakterine de işaret etmiştir. Sermaye, sanayi devrimi ve makineleşme ile sermaye kullanımının, işçilerin yetenek ve becerilerine bağlı olan sınırlarını acımasızca yıkar, kadınları ve çocukları madenlere, fabrikalara sürer ve normal çalışma gününü işçinin fizik sınırlarını aşacak şekilde uzatır. Bu durum, gerçekte toplumsal zenginliğin kaynağı olarak işgücünün çöküşüne yolaçtı ve sınıf savaşımı baskısı altında fabrika yasaları sistemini ve normal işgününün uzatılmasını dayattı. Benzeri durum daha sonraki gelişmeler için de söylenebilir: Ücretli işçilerin ve onların örgütlerinin savaşımı olmasaydı, sermaye kullanımı ve rekabet işçileri yalnızca bir avuç zavallı durumuna düşürmekle kalmaz, bu aynı zamanda üretici güçlerin duraklamasına da yol açardı. Böylece kapitalist

sistemin işlerliği, onsuz ücret yasasının yerleşemeyeceği işçi sınıfının sınıf savaşımına bağlandı. Marx, kapitalizmin ortadan kaldırılmasının gerekliliğini, onun belirli bir aşamadan sonra, geniş anlamda üretici güçler için ayak bağı olmasıyla temellendirmişti. Bu, yalnızca sermayenin doğasında var olan durgunluk eğilimlerine değil, daha çok özellikle de kişinin özgürce gelişmesinin üretken güçlerin gelişmesinin koşulu olduğunda, üretici güçlerin en önemlisi olan işçiye ilişkindir. Bilindiği gibi bu, ilerleyen toplumsallaşma derecesinde ve üretim araçlarının bilimsel-teknik değişiminde de böyledir.

Kapitalizmin Marksist eleştirisinin kapsamına yalnızca ilerlemenin belirtilen anlamda kapitalizm tarafından engellenmesinin açığa çıkarılması girmiyor. Ona ayrıca mutlaka şu bilgi de dahildir: Üretici güçlerin, toplumun bilinçli ve planlı denetimi altında bulunmamaları durumunda, yıkıcı güç haline dönüşmeleri tehlikesi vardır ve dönüşmektedirler. Ekoloji sorunlarının ve insan soyunu yok etme olanağına sahip derecede silahlanmanın kökleri işte burada yatmaktadır. Böylece, **Komünist Manifesto**'da belirtilen şu nokta, düşündürücü bir güncellik kazanmaktadır: Baskı altındaki sınıfların savaşımı yeni bir toplum formasyonunun yolunu açmazsa, o toplum gerisin-geri barbarlığa döner.

Bu durum, tarihsel süreçlerin öznesi olarak sınıfların rolü konusuna bir kez daha dönmeyi gerektiriyor. Tarihin akışı mekanik değildir. Marksizm açısından halk kitleleri ve çalışan sınıflar maddî zenginliklerin üreticisi olarak yalnızca maddî yaşamın yaratıcısı değildirler. Onların savaşımı aynı zamanda toplumsal ilerlemeyi sağlar, ya da sağlayamaz. Toplumsal düzenlerin birbirini izlemesi gerçi tarihsel bir zorunluluktur ama, bu zorunluluk yalnızca kitlelerin aktif eylemiyle gerçekleşir, ya da gerçekleşmez.

Marksizmde toplumsal ilerleme sorunu sınıf savaşımı sorununa bağlıdır. Marksizm böylece sınıf savaşlarına —zamanımızda işçi sınıfı savaşımına— bağlı bir evrim teorisidir. O, bir kutsal kurtuluş teorisi, ya da teolojik kıyamet öğretisi değil, aksine işçi sınıfının çıkarlarının, gelişim koşullarının ve tarihsel eğilimlerinin bilimsel ifadesidir. İnsanlığın bağımlılıktan kurtulması, insan soyunun sorunlarının çözümü yalnızca işçi sınıfının bağımlılıktan kurtulmasıyla olanaklıdır ve onunla çakışır. Marksist ilerleme anlayışı kısaca böyle karakterize edilebilir.

Eski mitolojide insanlığın tarihi Prometheus'un ateşi tanrılardan çalıp insana getirmesiyle, yani temel doğa gücünün insanlığın hizmetine sokulmasıyla başlar. Şimdi işçi sınıfının tarihsel görevi, gelişmenin bilinçli kontrolünün ve ayarlanmasının olanaklı olduğu, eşyaların insanlara değil, insanların eşyalara egemen olduğu, toplumsal olanakların ölçütü olarak artık birikmiş ölü emeğin değerlendirilmesi değil, bireyin gereksinimlerinin, gelişimin zorunluluğu olarak kabul edildiği toplumsal ilişkileri gerçekleştirmektir. Bunun, ateşin insanlığın hizmetine sokulmasıyla nitel olarak kesinlikle kıyaslanabileceği açıkça görülüyor.

2.5 — Çifte Yönden Özgür Ücretli İşçiler Sınıfının Oluşumu Bir Dünya Tarihini Kapsar

Daha önce, toplumun temel sınıflarının kökünün, toplumun üretim ve mülkiyet ilişkilerinde bulunduğunu ve onun mevcut üretim ilişkileri çerçevesinde, yok edilemez karşıtlığının temelinin de şurada yattığını belirtmiştik: Kölesiz kölelik düzeni, toprağa bağlı köylüsüz feodal mülkiyet, ücretli emeksiz sermaye kullanımı ve sermaye olamaz.

İşçi sınıfı ya da daha doğru tanımıyla modern işçi sınıfı, modern proletarya çifte yönden özgür işçilerin sınıfıdır. Değerlendirerek geçimlerini sağlayabilecekleri üretim araçları mülkiyetinden özgür, işgüçlerinin belirli bir kullanıcıya bukuksal bağlılığından özgür, ancak tabii ki, üretim araçları sahipleri sınıfının eline teslim edilmiş. Bu sınıfın oluşumu uzun tarihsel bir süreçtir. Marx bir keresinde, bu tek bir koşulun dünya tarihinin tümünü kapsadığını söylemişti. Marx bu sınıfın İngiltere ve Batı Avrupa'daki ön tarihini «Kapital»de «İlkel birikim» bölümünde açıkladı.

Ücretli işçiler, ulusal sınıflar olarak ilkin sanayi ile birlikte biçimlenirler. Sermaye de emek üzerindeki egemenliğini üretim süreci içinde, canlı emeğin ölü emeğe, insanın makineye gerçek bağımlı kılınmasıyla elde eder. O günden beri bu süreç, çalışma sürecinin sanayileştiği her yerde pratik olarak yinelenir. Bu nedenle, kapitalist fabrikanın ve fabrika işçisinin çalışmasının «Kapital»deki analizi, bugüne değin klasik kalmış ve bu analiz günümüzdeki benzer süreçler için de, yani bugün işgücünün zihinsel-psişik fonksiyonlarının makineye, modern en-

formasyon makinelerine bağımlı kılındığı, uyumlulaştırıldığı ve oğulıme göre dışlandığı yerler için de geçerlidir.

Toplumun temel sınıfları kaba yapıları içinde üretim ilişkilerinden ortaya çıkarlar ve gelişirler, ancak ilkın dağıtım ilişkileri aşamasında biçimlenirler. Bundan dolayı Marx da, burjuva toplumu sınıflarının gelirleri temelinde oluştuklarını belirtiyor: Ücretli emek, sermaye ve toprak mülkiyeti, ya da ücret, kâr ve toprak gelirleri.

Ücret oranı ne kadar yüksek olursa, kâr oranı o kadar düşük olur. Bu nedenle onun somut oranı her zaman savaşımın sonucudur ve savaşan sınıfların güçler dengesinin ifadesidir. Bunda bu güne kadar bir değişiklik olmadı.

2.6 — İşgücünün Meta Olarak Keşfini Ekonomik Savaşımın Temellerinin Atılışı İzler

Dikkatli izleyici, Marx ve Engels'in sınıf teorisinin gelişimi krokisinde bir atlama yaptığımızı fark etmiş olmalı. Biz son olarak «Kapital»in bilgi durumunu gerekçelendirdik, ancak onun oraya kadar geliş biçimini göstermedik.

Marx ve Engels, (Mart Öncesi'nde Mart 1848-Fransız Devrimi'ne kadar olan zaman-H.A.), yani 1848'den önce, çok doğru bir yaklaşımla gelen devrime yönelmişlerdi. Onların, bu devrimlerin doğrudan proleter devrimler dönemini başlatacağını sanmalarının bir yanılgı olduğu ortaya çıktı. Marx ve Engels o zamana dek —zamanın gelişmelerine, özellikle de yaygın sömürü ve reproduksiyon (işgücünün yeniden üretimi) tipine tamamen uygun şekilde— işçi sınıfının ekonomik ve sendikal savaşımının, işçi sınıfının durumunu iyileştirmede çıkışsız olduğunu varsaymışlardı. Onlar daha sonra ekonomi politiğin eleştirisi ile, ekonomik savaşımın ve sendikal örgütlenmenin gerekliliğinin esaslarını geliştirdiler. Bu, Marksizmin işçi sınıfının çabalarıyla bağlandığı ve onun ideolojik ve teorik temellerinde bağımsız devrimci işçi partilerinin oluşabildiği çok önemli bir önkoşuldu. Bu bakımdan metanın ve işgücünün meta olarak değerinin ve onun belirleyici faktörlerinin bulunuşunun anlamı çok büyüktü. «Ücretli Emek ve Sermaye»yi, Marx'ın Bruksel Alman İşçi Derneği'nde 1848'de yaptığı konuşmaların 1849'da «Neue Rheinische Zeitung»da yayınlanan metinlerini okuyanlar, Ricardo'ya dayanan emeğin değeri kavramının daha sonraki baskı-

larda «işgücünün değeri» olarak değiştirildiğini saptayacaklardır. Bunun nedeni, artık kapitalizmin en önemli dağılım yasasının ve böylece de işçi sınıfının ekonomik savaşımının zorunluluğunun kavranmış olmasıdır. İşçilerin gereksinimlerinin kapsamını genişletme ve bunların karşılanmasının zorunluluğu, kapitalist gelişmenin akışı içinde yer almaktadır. Bu kapitalist reprodüksiyonun (işgücünün yeniden üretilmesinin) bunalım süreci içinde, sömürünün ve sermayenin emek üzerindeki egemenliğinin yoğunlaştırılması yoluyla yürütülmektedir. Bu analize göre, kapitalizmden reformist bir çıkış yolu olmadığı gibi —Marks'tan sonra gelen çeşitli yazarların varsayımlarına rağmen—, bu sistemin ekonomik nedenlerle yıkılması söz konusu değildir, onun sadece işçi sınıfının eylemiyle devrimci yoldan yok edilmesi olanaklıdır. O halde böylece işçi sınıfı kavramı, kapitalizmin devrimci öznesi olarak kesin bir temel kazanıyor. Marx ve Engels'in enerjilerinin büyük bir kısmını uluslararası işçi hareketinin oluşmasına ve materyalist temele dayanan devrimci çizginin yerleşmesine ayırmış olmaları bir rastlantı sonucu değildir.

2.7 — Marx ve Engels İşçi Sınıfının Devrimci Gücünü Abarttılar mı?

Bu güne değin zaman zaman Marks'ın işçi sınıfının devrimci gücünü abarttığı, öne sürülür. Muhakkak ki, daha önce söylendiği gibi, değişik zamanlarda güncel olanakların ve zamansal perspektiflerin yanlış tahminleri yapılmıştır. Ancak bütün olarak Marx, yalnızca büyük bir teorisyen değil, aynı zamanda gerçekler hakkında karar verme ve değerlendirmede de yanılmaz bir gerçekçidir. Bu olgu Marks için olduğu gibi, genç Marx için de, özellikle de Engels için geçerlidir. Marx ve Engels sınıfsal durum ve sınıfsal bilincin doğrudan aracısız determinizminden hiçbir zaman söz etmemişlerdir. Bu bilinç daha çok, insanların kendilerini, kökü derinlerde yatan görüşlerini ve güdülerini (motiflerini) yalnızca pratiklerinde ve pratikleriyle değiştirebildikleri ve kendilerinin durumlarına uygun ve bu durumu değiştirebilecek bir bilincin ancak kapsamlı bir bağlanma (angajman) süreci içinde oluşabilen, «Praxis Felsefesi»nin (Gramsci) temel bir aksiyomudur. Devrimci işçi hareketinin tüm gelişimi bunu kanıtlamaktadır. Doğrusu, işçi sınıfı bireyi-

nin motivasyonu ve bilinç oluşumu alanında, özellikle günümüzde hiç de az olmayan çözümlenmemiş sorunlar vardır ve bu yüzden de materyalist özne teorisine olan ilgi anlaşılır bir durumdur. Ancak psikanalizin Marksizme entegrasyonu önerilerinin de bir ilerleme sağlayacağını sanmıyoruz. Bu konuda daha çok Marksizmin kendi temellerinde daha geliştirilmesi söz konusu olabilir.

Marksizmin önemli temellerinin krokisini çizebildiğimi ve onun materyalist tarih anlayışıyla ve politik ekonomi ile nasıl geliştiğinin açıklığa kavuştuğunu umarım. Lenin gibi şöyle bir tanımlama yaparsak hiç de abartmış olmayız: «Marx'ın öğretisinin en önemli yanı, ondaki proletaryanın dünya-tarihsel rolünün açıklığa kavuşturuluşudur...» (6). Bu nedenle 1983'te Marx-Yılı ile ilgili yayınların gösterdiği gibi, anti-marksist eleştiri tam bu noktaya vuruyor.

2.8 — Sınıf Kavramının Diyalektiği Nedir?

Böylesi kişiler bugün hâlâ, sınıf savaşımını Marks'ın bir buluşuymuş gibi davranarak her grevi, kendilerinden işçileri patronların, basının ve devletin korumaya, daha doğrusu gözaltına almaya çabaladığı «marksist ortalık karıştırıcı ve kışkırtıcılar»ın bir eseri olarak gösteriyorlar. Bu nedenle, Marx'ın analizini bırakın kendisine değerlendirtelim. O, 1852'de New York'taki savaş arkadaşı Josef Weydemeier'e şoyle yazar. «Burjuva tarihçileri sınıfların savaşımının tarihsel gelişimini ve burjuva ekonomistleri onların anatomilerini benden daha önce tasvir etmişlerdi. Benim yeni olarak yaptığım; 1. sınıfların varlığının üretimin salt belirli bir aşamasına bağlı olduğunu, 2. sınıf savaşımının zorunlu olarak proletaryanın diktatörlüğüne yol açacağını, 3. bu diktatörlüğün kendisinin, sınıfların kaldırılmasına ve sınıfsız bir toplumun oluşturulmasına geçiş olacağını kanıtlamak oldu» (7).

Marx'ın bu sözleri, Marx için, sınıf kavramının uzlaşmaz toplumların salt yapısal prensibi olmadığını, ya da yalnızca bu uzlaşmaz durumu yansıtmadığını ve bu kavramın daha çok gelişim prensibini ve onun ortadan kaldırılış perspektiflerini içerdiğini olağanüstü açık bir şekilde gösteriyor. O halde burada, her şeyi kendi hareketi, değişikliği ve olumsuzlaması (negasyonu) içinde saptama, yani diyalektik prensip gerçekleşir. Bu-

nunla birlikte sınıf kavramı gene de toplumun temel yapısal prensibidir ve boylece somut analizler için yararlanılabilir.

2.9 — Temel Sınıfların ve İşçi Sınıfının Marksist Tanımı

Buraya kadar söz konusu edilen sınıflar, prensip olarak toplumsal formasyon belirleyen uzlaşmaz temel sınıflardı, ya da başka deyişle, işçi sınıfı ve sermaye sınıfı kapitalizmin ortaya çıkışından beri vardır Bu kavram sosyal-ekonomik olarak sınıfların bağlı bulunduğu somut değişikliklere ve toplumsal formasyonun kendisinin geçtiği gelişim aşamalarına göre tanımlanır 18. yuzyıl sonlarındaki ılk İngilız tekstil fabrikalarının ücretlı ışçileri —çogunluk kadın ve çocuk—, somut düzeyde bugünün IBM gibı Elektronik Bilgi İşleme tröstlerinin çalışanlarıyla karşılaştırılamaz. Çalışma modelinde, kalifiyelikte, ücret düzeyinde, çalışma süresinde, iş ilişkilerinde, barınma koşullarında ve dığer reproduksiyon (üretım dışı yaşam) koşullarında önemli farklılıklar vardır. Ancak onların, sermayenin kullanım ve sömürü materyali olarak fonksiyonları tamamen aynıdır. Değer ve artı-değer başka bir şeyden değil, sadece onların çalışmasından ortaya çıkar. Ücretli emeğin temel prensibi değişmez. İşgücünün belirlı bir zaman için satılması Ücretlı işçı için bunun zorunluluğu değişmemiştir Bu onun tek ya da başlıca gelır kaynağıdır. Gerçi sözleşme feshi halindeki mühletler değişmiştir, ancak yaşamın güvensizliği eskiden olduğu gibi önemini koruyor Bu, ilkesel olarak onun mübadele ve telafi edilebilırlıgi, sayılarla ifade edilen durumu ve anonimligi için de geçerlidır Günumüzde sosyal sonuçları bakımından yumuşatılmış da olsa, örneğin yeni teknolojinin uygulamaya sokuluşu onu daha az etkilemiyor Kapitalist kâr sağlayıcılığın tüm sistemi ücretli emeğe dayanıyor ve onunla işliyor.

Bu bakımdan, ücretli emeğin ve kapitalizmde işçı sınıfının başlıca karakterinin ne olduğu, belki günümüzde eskiden olduğundan daha net bir şekilde görülebilmektedir. Lenin daha sonraları temel sınıfların, bizim için somut analizlerde yol gösterici olabilecek bir karakteristiğini çizdi ve bunu şöyle formüle etti: «Sınıflar olarak, toplumsal üretimin tarihsel belirli bir sistemınde aldıkları yere, üretim araçlarıyla (büyük ölçude yasalarla belirlenmiş ve tanımlanmış) olan ilişkilerine ve böyle-

lıkle var olan toplumsal zenginlikten aldıkları payın büyüklüğüne ve ediniş biçimine göre birbirinden farklılıklar gösteren büyük insan grupları tanımlanır» (8).

Bu tanımlama haklı olarak, Marx ve Engels'in özellikle ekonomik analizlerde geliştirdikleri tüm belirlemeleri içeren en olgun Marksist-Leninist sınıf tanımlaması olarak adlandırılır.

2.10 — Temel Sınıfların Yanındaki ve Arasındaki Sınıflar ve Katmanlar. Sınıfsal ve Sosyal Yapının Gerçekliği

Temel sınıflar, toplumun sınıf yapısı bakımından belirleyici olmalarına karşın, yine de toplumun tüm sınıf yapısını oluşturmazlar. Bu konuya kısaca değinmek istiyorum. Daha önce sözü geçen, kapitalizme özgü gelir biçimlerine göre, kapitalist üretim ilişkilerinin bütününden arazi mülkiyeti ve arazi kategorisi sahibi çıkar. Öte yandan küçük üreticiler diye bilinen ve geleneksel küçük burjuvalığın ekonomik çekirdeğini oluşturan, kendisi de çalışan mülkiyet sahiplerinin dar ya da geniş kapsamlı katmanları vardır. Böylesi gruplar bugün de kapital ilişkilerinin daha yeni yerleşmeye başladığı yerlerde, emekçi halkın büyük kitlelerini oluşturuyorlar. Bunlar gelişme süresince kitlesel biçimde yıkıma uğrarlar ve işçi sınıfının en önemli kaynağını oluştururlar. O aşamadaki işçi sınıfı analizi için bu komşularla ve geçiş gruplarıyla olan ilişkiler önemli sorunlardır.

Ancak aynı şekilde, kapitalist üretim ve burjuva toplum yapısından da, toplumsal emek sisteminde ve toplumsal süreçte özel bir rol alan gruplar ve katmanlar çıkıyor. Onlar Marx ve Engels tarafından isimlendirilmiş ve analizleri yapılmıştı. Bunlar, birincisi yöneticiler, denetimciler, hizmetliler ve üretim içindeki uzmanlar grubu, ikincisi üst yapıda ve çoğunlukla devlet egemenlik aygıtında yerleştirilmiş gruplar. Bu gruplar, ilerleyen toplumsallaşma ile birlikte artan bir ağırlık kazanırlar ve bunlar için somut tarihsel bağlam içinde bir sınıf analizi araştırması gerekir.

Böylece tüm somut kapitalist toplumların sosyo-ekonomik yapılarından, nihai olarak yalnızca iki temel sınıf tarafından belirlenen daha karmaşık ilişkiler ortaya çıkar. Burada, temel sınıfların fraksiyonlu, katmanlı, gruplu içyapısının ilerleyen toplumsallaşma ile daha da çeşitlendiğine ve sınıfların kendi içinde bir gruptan diğerine geçiş süreçlerinin ortaya çıktığına

mutlaka işaret etmek gerekir. Yalnızca üretimden, ya da daha geniş anlamıyla ekonomiden kaynaklanan yapı önemli değil, aynı şekilde Marks'ın nitelediği gibi yaşamın durumuna göre katmanlaşma da, yani reproduksiyon koşullarına göre gruplaşma da önemlidir. Bu katmanlaşmalar ve onların sonucu farklılaşmalar yalıtlanarak yorumlanamazlar, bunların yorumunun genel bağlam içinde yapılması gerekir. Aynı şey üst-yapının kuruluş tarzı, toplumsal örgütlenme yapısı ve dar anlamda politik ideolojik alan için de geçerlidir. Yani Marksist anlamda bir analiz için söz konusu olan herhangi bir görüngünün sınıf karakterini ortaya çıkarmaktır. Günümüzde bazıları «sınıf indirgemeciliği» veya «ekonomizm» sözcükleriyle bu yaklaşımı gözden düşürmeye çalışıyorlar. Bu, onların sonuçta idealist konumlara geçişlerinden başka bir şeye işaret etmiyor.

Günumüz kapitalizminde, devlet tekelci kapitalizmde ise, uzlaşmaz temel sınıflarca belirlenen, ancak içinde orta katmanların da eskiden olduğu gibi, hatta bazı dönemlerde artan biçimde rol oynadığı bir sınıf modelinden söz edilebilir. Burada söz konusu olan, orta katmanların serbest ve ücretli-bağımlı iki sektörüdür. Devlet tekelci kapitalizminin sınıf yapısının ana öğeleri bunlardır.

Şimdi de işçi sınıfının bu gelişme evresinin belirlenmesine daha yakından bakacak ve bu arada geniş ölçüde daha önce ortaya konmuş görüşlere dayanacağız. Ben burada Uluslararası Marksist İnceleme ve Araştırma Enstitüsü (IMFS) tarafından temsil edilen konseptsiyonu tanıtmak istiyorum. Bu arada Marksist kesimde, bu konunun çoktandır tartışma konusu olan bazı noktalarında farklı tavırlar olduğunu da gizlemek istemiyorum.

3 — DEVLET-TEKELCİ KAPİTALİZMİ'NDE (DTK) İŞÇİ SINIFI

3.1 — Ücretli=İşçi Sınıfı?

DTK'nin egemen olduğu, gelişmiş kapitalist ülkelerde, toplam işgücünün % 80 ila % 90'ı geliri ücret veya maaş biçiminde olan kişiler olarak göze çarpıyorlar.

Bunlar biçimsel olarak ücretli gözüküyorlar. Onların gelirleri sermaye veya toprak mülkiyetinden kaynaklanmıyor,

yani asıl veya biçimsel olarak kâr değildir. Bunlar işçilerin, hizmetlilerin sosyal-statik gruplarıdırlar. Skala, makine tamircisinden müsteşara, daktilodan şef konstrüktöre kadar uzanıyor. Ücretli emeğin genelleştirilmesiyle hizmetli kapitalist menajer bile ücretli emekçi olarak görünüyor ve işveren ücreti dahi görünüş biçimiyle ücret kategorisine giriyor. Hemen tamamen sınıfsız emekçiler toplumu tipinin çeşitli varyasyonları da işte bu en yüzeysel görünüşten türetilmiştir.

Gerçekten de bu blok çok değişik sosyal ve sınıfsal öğeleri kapsamaktadır.

Birçok burjuva ve aynı şekilde Marksist yazar tezat olarak hep geçen yüzyılın sınıf görünüşünü göz önünde bulundurmuşlardı. O zamanlar işçiler ücretli-bağımlıların en büyük kitlesini oluşturuyorlardı. Bu, mavi tulumlu, kol gücüyle çalışan, çoğunlukla üretim hattında duran ve uretken iş yapan adam, işçi sınıfının ta kendisiydi. Hizmetliler ve memurlar henüz ayrıcalıklı gruplardı. Onlar burjuvaziden ve küçük burjuvaziden geliyorlardı ve şeflerine daha yakın konumları vardı. Bunlar sınıf analizinde henüz pratik bir sorun değildiler. Sorun emperyalizme geçişle birlikte hat safhaya ulaştı. Yine bu dönemde ilk hizmetli ve aydın tartışmaları başladı.

Aslına bakılırsa bu sorunlar Marx ve Engels tarafından da konu edildi, ancak buna genel bütünlük içinde az bir yer verildi. Marx ve Engels ne de olsa «ticaret emekçisi» ve onun sınıf analizinin düzene konması ile uğraştılar. O zamanlar, bu grupların hâlâ bir yüksek öğrenim görmüşlüğü ve buna uygun bir reprodüksiyon (işgücünü yeniden üretme) masrafları var, bunların «reprodüksiyonları» henüz kitlesel ve gelişigüzel değil, çalışma süreci içinde sermayeye bağlılıkları çok sıkı değil veya biçimsel, gelirleri işçilerin gelirlerinden daha yüksek. Benzeri durum sanayi ustaları, sonra teknikerler ve mühendisler gibi diğer ücretli kategoriler için de geçerlidir. Bunlar kapitalist sanayinin ortaya çıkardığı ve toplumsallaşma sürecinin ilerlemesiyle zorunlu olarak artan gruplardır. Üretken toplu işçiliğin parçaları olmalarına rağmen, bunları proletaryadan saymak geçen yüzyılda kimsenin aklına gelmezdi.

Bu gruplar zamanımıza değin büyüdüler. İşçilerin sayısal göreceli, son on yılda da mutlak gerilemelerine karşın bu gruplarda artış vardır. Günümüzde devlet tekelci kapitalizmi ülkelerinde işçiden çok hizmetli var. Ne ki, bu gruplar hâlâ ilk or-

taya çıktıkları gibi değiller. Onlar da kitlesel katman oldukça bir iç sosyal farklılaşma geçirdiler. Büyük çogunluk, biçimsel ücretlilik statusünün ardında gerçek bir proleterleşme yaşadı. Bunlar —ticaret ve hizmet personelinin büyük bir kısmı—, geniş ölçüde işçi çevresinden oluşmuşlardır ve onların reprodüksiyon koşulları içine girerler. Buna rağmen onlar geleneksel anlamda işçi değil, yeni tipten bir ücretli işçidirler. Bu fark yukarda bahsedilen karakteristiğe değil, çalışma tipine, kendine özgu çalışma ve reprodüksiyon koşullarına bağlıdır. Belirtilen proleterleşme ve ayrıcalıksızlaşma mutlak kademe düşümünden çok karşılıklı yakınlaşmadır. Bu saptama, bugün aydınların alt grupları için de önemlidir.

Bu bakış açısından soruna yaklaşıldığında, ne işçi sınıfını mavi iş elbiseli adamla özdeşleştiren görüşün, ne de proletaryanın yokolduğundan bahseden görüşün tutar yanı olduğu görülür. Bununla birlikte, bu koşullarda modern işçi sınıfının sosyo-ekonomik nitelendirilmesi sorunu ortaya çıkıyor. Bu sorun, ücretli aydınlarda bile, ücretli orta katmanlar sorununun bir benzeridir.

3.2 — Orta Katman Olarak Ücretli Aydınlar ve İşgücünün Meta Karakteri

İlkin son soruna, aydın veya ücretli aydın sorununa eğilmek daha doğru olur kanısındayım. Onların tarihsel kökeninin ideolojik gruplara, burjuvazinin ideolojik fraksiyonlarına ve bilimsel teknik gelişme ile ortaya çıkan uzmanlara dayandığı bilinir. Bu safhada onlar henüz egemen sınıfla birlikteler. Buna karşın sınıf çelişkileri ve halk hareketleri, Engels'in reformasyon çağının ideologlarının analizinde ve köylü savaşları analizinde gösterdiği gibi, bunlarda farklılaşmalara yolaçtı. Bu birliktelik kapitalizmin gelişimiyle ve aydınların gelişimiyle bir kitlesel katmanlığa dönüştü. Aydınlar çoğunlukla orta katmanlar kesiminden, hem de orta katmanların her iki sektörü arasında belirli değişim ve geçiş ilişkileriyle gelirler. Öncelikle söz konusu olan bu gruplardır.

Bu gruplar bugün genellikle bir üniversite eğitimi görmüş ve uzman işgucünün taşıyıcısıdırlar. Bu yetkinlik onları toplumsal emek sisteminde, öncelikle sistemin ideolojik aygıtında ve fakat ekonomide de belirli fonksiyonları üstlenmeye yete-

nekli kılıyor. Teorik bir kavramla tanımlanacak olursa. Bu kategori çoğunlukla işgücünü satarak yaşımını sürdürüyor. Ne ki, burada işgücünün meta karakteri tam olarak ortaya çıkmıyor.

Bu yanıltıcı bir görüntüdür, dolaşımda o da diğerleri gibi bir metadır. Sözümona geniş işçi sınıfı görüşünün savunucularının yukarda adı geçen grupları entelektüel ücretli işçi olarak sınıflandıran ve böylece onların bir grubu olarak görenlerin teorik yanılgısı da işte burada yatıyor. Gerçekte tabii ki, dolaşım eylemi birbirine benzer. Ancak bunların iş pazarları daha farklı. Ücretli aydının iş pazarı ayrılmıştır, ancak bu durum burada ücret yasasının sunu ve istem üzerinden işlemesini, işsizliğin ortaya çıkmasını v.b. ortadan kaldırmıyor. Ancak bu süreçler işçi sınıfınınkinden apayrı bir düzeyde yürüyor. Gerçekten de burada işçi sınıfınınkinden farklı ve daha yüksek bir işgücü reprodüksiyonu (yeniden üretimi) koşulları etkindir. O halde metalar birbirinden farklı, çünkü değişebilirlik ve reprodüksiyon gerçekten sınırlı. Bu, ücretli emeğin bu kategorisinin değerlendirim ve kullanım koşullarına uymaktadır, ya da daha teorik bir ifadeyle, buna bağlıdır. Biz burada (henüz) çalışma sürecinin biçimsel bağımlılığı aşamasındayız. Özgül fonksiyonlar sanayileşmeye karşı bir direniş gösteriyorlar, öyle bir direniş ki, bu, sermaye tarafından manifaktür işçisinin sanayi işçisine dönüştürülmesinde olduğu gibi ezilmeye çalışılıyor.

Sözün kısası: İşgücünün meta karakterinin belirleniminin tarihsel gelişim aşamaları reel süreçlerde, değişik aşamaların ve kategorilerin eşzamanlılığı ve yan yanalığı olarak da ortaya çıkarlar. İşgücünün meta karakterinde yalnızca ücretli işçinin ve ücretli emeğin genel durumu toplanmamıştır, aynı zamanda, Marx'ın oluşumu bir dünya tarihini içine alır dediği bu özel metanın yeniden üretilmesinin ve değerlendirilmesinin bağlamını ve karşılıklı etkileşimini de ifade eder.

Umarım ki, böylece «arı» bir kapitalizm bağlamı içinde, ücretli orta katmanlara gerekli dikkatin gösterilmesi zorunluluğunu ifade eden gerekçeler yeterince açıklık kazanmıştır. Serbest çalışan orta katmanlar işçi sınıfı ile çalışma ve sermaye ile üretim araçları mülkiyeti yoluyla; aynı şekilde ücretli orta katmanlar da işçi sınıfı ile emek ve sermaye ile kendilerinin işçi sınıfına kıyasla ayrıcalıklı konumları yoluyla bağlıydılar ve bağlıdırlar. Söz konusu grupların, bu nedenle, uzlaşmaz sınıflar

arasında bir orta katman pozisyonları vardır. Doğal ki, bu katmanların eğilimlerini ve yönelimlerini anlamak isteyen kimse, bu bilgi ile yetinemez —gerçekten de bu sadece elemanter temeldir—, aksine o, bu katmanların gördükleri fonksiyonların analizine, yani onların çalışma süreçlerinin maddi yanlarına, örneğin onların üretimde ve bilim-tekniğin kullanımındaki rollerine, devlet tekelci kapitalizmi bağlamında ideolojilerin üretimi ve iletimine yönelmek zorundadır. Bu da yazımızın kapsamı dışında kalır. Bizim amacımız «iş alanlar bloku» ardında saklı olan sosyal farklılaşmayı ortaya çıkarmaktı.

3.3 — İşgücünün Teorik Belirlenimi Olarak İşgücünün Gelişmiş Meta Karakteri

Böylece biz, işçi sınıfının sosyal-ekonomik temellerinin, onların işgüçlerinin serpilip gelişmiş meta karakteri ile ifade edilen, başlıca teorik belirlenimlerini sunduk. Tarihsel olarak bu, çalışma süreci içinde tam anlamıyla sermayeye bağlanmış ve yeniden üretilmesi kapitalist ücret yasasıyle düzenlenmiş modern sanayi proletaryasının gelişiminde böyledir. O zamandan beri sanayi proletaryası, işçi sınıfının sosyal-ekonomik çekirdeğini oluşturur. Onun sınıfsal bağlamı, reprodüksiyon koşulları işçi sınıfına benzeyen, içlerinden sanayi işçilerinin çıktığı ve durumları onlarınki ile benzerlik gösteren tüm ücretli emek kategorilerini kapsar. Kapitalist üretimin ve ekonominin gelişimiyle bu kategoriye ticaret, hizmet v.b. sektörlerinin ücretli işçileri, yani maddi üretim dışı olanlar ve maddi üretim, değer, artı-değer üretimi anlamında üretken olmayan ücretli işçiler dahil olmuştur. İstatiksel kategorilere bakılırsa, buraya işçilerin yanında hizmetlilerin ve memurların alt ve orta grupları da dahildir.

Devlet çalışanlarının sınıfsal ve sosyal yapısı özel bir sorundur. Federal Almanya gibi bir ülkede bunlar toplam işgücünün üçte birini oluşturuyorlar. Burada, işçi sınıfından gelseler ve onun reprodüksiyon düzeyi kapsamına girseler bile, özgül durumları ve fonksiyonları sonucu işçi sınıfı ile bağları olmayan ve doğrudan iktidar ve baskı organlarında çalışanlarla, ekonomik ve sosyal-politik devlet aygıtında veya günümüz kapitalizminin sınıf yapısının yeniden üretildiği benzeri kuruluşlarda çalışanlar arasında ayrım yapmak zorundayız.

Aydınların ve ücretli orta katmanların analizinde olduğu gibi burada da, bu yaklaşımla Marksist analizin esaslarının terkedileceği, çünkü burada mülkiyet kriteri yerine fonksiyon kriterinin geçeceği itirazı yapıldı. Oysa ki, Marksist analiz ta başından beri, işbölümü sistemini, sayesinde mülkiyet ilişkilerinin genel toplumsal çerçevede gerçekleştiği bir etken (moment) olarak görür. Bu doğal ki, günümüz devlet tekelci kapitalizmi gibi, ileri derecede toplumsallaştırılmış kapitalizm için de geçerlidir. Mülkiyetin fonksiyonla karşı karşıya konması, konunun yeterince kavranmadığını gösteriyor. Marksist analiz, fonksiyonu daha çok toplumsal ilişkilerin biri olarak sermayenin serpilip gelişmesinden türetiyor. Buna karşı, tam da D. Bell v.d. gibi sanayi ötesi toplum ideologları, sermayenin değerlendirme ve egemenlik bağlamını ortadan kaldırmak veya tamamen geri plana itmek için, sosyal yapı düzenlerinin fonksiyon etkenlerinden (momentlerinden) işe başlıyorlar. Bu arada sınıf yapısının kaybolması, ya da tekno-yapı, aydın v.s. gibi sermaye ve emeğin dışında sözde yeni sınıfların ön plana geçmesi, bu yaklaşımın kaçınılmaz mantığı ve motifidir (güdüsü).

3.4 — Sınıfların Sosyal-Ekonomik Çekirdekleri ve Taşıyıcı Gruplar

Daha önce çeşitli bağlamlarda sanayi işçiliğinin rolüne dikkatleri çekmiştik. Böylece sınıfın çekirdeği ve çevresi sorunu konu haline getirilmiş oldu. Sosyal-ekonomik çekirdek sorunu her zaman işçi sınıfının, kendilerinin özgül çıkarlarında büyük ölçüde bütün sınıfın çıkarlarının ifadesini bulduğu ve örgütlülük dereceleri ve eylem yetenekleri sonucu sınıf savaşımının merkezinde bulunan grupların sorunudur. Tabii bunun hep yeniden somut olarak belirlenmesi ve araştırılması gerekir İşçi sınıfının tarihi, el zanaatları kalifiye işçiliğinden sanayinin seri ve akarbant işçiliğine geçişte olduğu gibi, üretken güçler sisteminin değişimi ile her defasında yeni grupların savaşımın ön planına çıktığını gösterir. Ve günümüzde bu durum, özellikle geleneksel işçi kesiminden gelen ve işgüçlerinin kuvvetli zihinsel yetkinliği (doğal ki kişilikleri de) olan gruplar için geçerlidir. Onlar işçi hareketine yeni bir konum, yeni gereksinimler ve politik biçimler kazandırıyorlar, çünkü onlar reprodüksiyon alanında da yeni gereksinimler geliştiriyor ve açıktır ki günümüz-

de işçi sınıfının yeni bir kültürünün, yeni bir kültürel çevresinin oluşmasında önemli bir rol oynuyorlar. Bu gruplar normal olarak işçi sınıfının sosyal ekonomik çekirdeği ile sıkı sıkıya bağlı ama onunla mutlaka özdeş değiller.

Biz işgücünun meta karakteri tam olarak gelişmiş olan grupların sosyal-ekonomik çekirdeğinden bahsediyoruz. Onlar, yalnızca sermayenin, reel boyunduruğu altında değil, aynı şekilde kapital ilişkilerinin en gelişmiş aşamasında bile ona bağlı bulunuyorlar, Bunlarda emeğin ve üretken güçlerin toplumsallaşması tarihsel olarak hep ileri düzeyde, sınıf ilişkilerinin kutuplaşması oldukça belirgin, örgütlenme dereceleri objektif olarak üretim sayesinde, subjektif olarak sendikal örgütlenme ve diğer temsil organları sayesinde oldukça yuksek. Tum bunlar işçi sınıfının sosyal ekonomik çekirdeğini karakterize ediyorlar.

Federal Almanya için bunun, büyük tekelci sermayenin ve devletin sosyal-ekonomik sektörlerine bağlanmış ve sınıf temsilcileriyle buna uygun biçimde doğrudan karşı karşıya olan, materyal üretiminin büyük işletmelerindeki geniş anlamda işçi sınıfı olduğu söylenebilir. Bu arada büyük işletme sektörlerindeki işçilerin, hizmetlilerin ve memurların tek tek gruplarının —her büyük grev savaşımı deneyimlerinin gösterdiği gibi—, farklı oldugu gerçeği gözardı edilmemelidir. Günümüzde dolaşım ve hizmet alanlarının işçi sınıfları doğrudan bu çekirdek etrafında toplanıyorlar.

Bu alanların özel bir önemi var, çünkü buralarda ücretli aydın ile çok yönlü, geniş karşılıklı ilişkiler kurulmaktadır (örneğin büyük hastanelerde). Buralarda aydınların ve ücretli orta katmanların işçi sınıfının birinci bağlaşığı olduğu açıkça görülmektedir. Elbette bu nitel gelişme pek çok ideolojik ve politik sorunları gündeme getiriyor. Örneğin bu katmanların temsilcilerinin çok değişik varyantlarının işçi sınıfına karşı ileri sürdükleri — Federal Almanya'daki yeni sosyal hareketin tutumlarında ifadesini bulduğu gibi —, hegomonya istemlerini düşunüyorum. Bunlarla uğraşmak gerekir. Burada belirleyici olan, toplum yapısını belirleyen olgu ve bu toplumu harekete geçiren etken (moment) olarak emek ve sermaye uzlaşmazlığını ortaya koyan, devlet teeklci kapitalizminin Marksist sınıf analizidir. Bu kabul edildiğinde, toplumsal-politik pozisyon ve eylemler bu karşıtlığa yönelmeli ve ona göre tanımlanmalıdır. Bu da ilerici

aydının savaş zamanlarında üstlenebileceği rolün perspektifini açıyor.

3.5 — Güncel Biçimlenme Alanları ve Sorunları

Son olarak, ülkemizdeki işçi sınıfı gelişmesinin bazı ana konularından söz etmek istiyorum.

Birincisi, günümüzde kapitalist kullanımdaki bilimsel-teknik ilerlemenin sosyal ekonomik sonuçları. Sermaye açısından bu ilerleme, işçi sınıfının ve onun çekirdek bölümlerinin zayıflatılmasına yönelik en önemli ve etkili bir savaş aracıdır. Sermaye normal çalışma gününün ölçü kurallarını yıkmaya ve işgücü potansiyelini esnek bir manevra kitlesi haline dönüştürmeye çabalıyor. Buradaki amaç, korumasız bir emek ortaya çıkarmaktır. Buna göre sendikal örgütlenme sorunu tüm işçi hareketinin en önemli sorunu oluyor. Böylesi bir gelişmenin olumsuz sonuçları günümüzde ABD sendikalarının zayıflatılmasında izlenmektedir.

İkinci olarak işçi sınıfının yapısı için dahi büyük önem kazanmış uluslararasılaşma sürecinin yeni boyutlarına dikkat çekmek istiyorum. Ne yazık ki, uluslararası dayanışmanın lâfta dile getirilmesinden öte gidebilecek uygun bir karşı strateji henüz görünürlerde yok.

Üçüncü olarak, aslında birinci sırada, işsizlik sorununa işaret etmek istiyorum. Bunun, işçi sınıfının iç yapısı ve savaş yeteneği açısından, sonuçları elle tutulurcasına ortada. Genç neslin, artan biçimde çalışma yaşamına girmesi söz konusu. Bu giriş bloke edildiğinde, işçi hareketi bu kesime sendika ve işletme düzeyinde ulaşamayacaktır. Örgütlü işçi hareketiyle aralarına bir mesafe koyma, hatta —burjuva basın-yayın organlarının, 'işyeri sahipleri bloğu' gibi kışkırtıcı tanımlamalarının da etkisiyle—, ona bir karşıtlık bunun sonucu olabilir.

Dördüncü olarak da, işçi sınıfının varlığı ve savaşımı açısından, boş zamanları değerlendirme veya genel olarak toplumsal reprodüksiyon alanının büyük önemine değinmek istiyorum. Tabii ki, toplumsal üretim işçi sınıfının ve işçi hareketinin bazı olarak kalıyor. Ne ki, yalnız bununla sınırlanınca o hinterlantsız (arkasız) bir baz olur. Bu hinterlant eskiden işçi aileleri, işçi mahalleleri, işçi dernekleri v.b. idi. Federal Almanya gibi ülkelerde işçi sınıfının kültürel çevresi, faşizm tarafından imha

edildi ve savaş sonrasında sosyal partnerlik sistemiyle de ideolojisizleştirilmeye devam edilerek burjuva hegemonyasına açıldı ve ona bağlı hale getirildi. Son zamanlarda, büyük ölçüde yeni sosyal hareketin etkisiyle kitlesel karşıt eğilimler hareketleniyor.

3.6 — Savaşlar, Yenilgiler, Yeniden Güçlenmeler ve Utkular İşçi Sınıfının Savaşan Öznesi Gerçeğinin Tanıklarıdır

En son olarak, kapitalist toplumun üstesinden gelecek özne olan işçi sınıfının rolüne bir kez daha dönmek istiyorum. Bilindiği gibi buna en önemli itiraz olarak işçi sınıfının, gelişmiş kapitalizm koşullarında bu sistemi yıkacak durumda olmadığı ve olamayacağı öne sürülmektedir. Ne ki, bu, yalnızca çok yüzeysel bir itiraz. Şurası da gerçektir ki, işçi sınıfı bu işi en ideal biçimde başaramadı. Ancak gene de zamanında hiç de azgelişmiş kapitalist ülkeler olmayan Macaristan, Çekoslovakya ve Demokratik Almanya'nın başarıları dikkate değer. Gerçi buralarda dış etmenler de büyük rol oynadılar. Ancak bu ülkelerde kapitalin egemenliğini Sovyet ordusu değil, bu ülkeler işçi sınıfları yendi. Gerçekte işçi sınıfı örneğin Almanya'da 1918, 1923 ve 1945'te kesin yenilgiler aldı ve burjuvazinin; Marksistleri, komünistleri ve sınıf savaşımını yok ettikleri biçimindeki çığlıkları ortalığı kapladı. Bu sınıf savaşımının akışıydı. Ancak işin hayret edilecek yanı yenilgiler değil, aksine işçi hareketinin ve onun Marksist devrimci kanadının sınıflı toplum gerçeği ve sınıf savaşımı temelinde nasıl hep yeniden ortaya çıktığıdır. Başta bu, Marksist sınıf teorisinin içeriğinin gerçekliğini kanıtlıyor.

Sınıf savaşımı yalnızca grevler, yürüyüşler, devrimler değildir. Daha çok, işte bu savaşım biçimleri ve devrimler ilkin günlük, yalın biçimdeki geniş sosyal kitle baskıları temelinde gelişiyorlar. Bunlar da işçi sınıfı gerçeğini kanıtlayan, sınıf savaşımının belirti biçimleridir. Artık bizimki gibi ülkelerde sınıf savaşımlarından söz edildiğinde, yalnızca bu yalın biçimlere işaret edilen zamanlar çok gerilerde kaldı. Sınıf savaşımı bugün bizim ülkelerimizde dramatik biçimler alıyor ve karşıtlık ve çelişkilerin ortaya çıkması ve keskinleşmesi ile dramlarda ve gerçeklerde kendisi ispatlıyor. Bu durum ilerlemeden yana, görerek toplumsal angajman içinde olan herkes için gerçi yaşamı kolaylaştırmıyor ama, onu daha ilginçleştiriyor.

NOTLAR :

1) A. Gorz: **Elveda Proletarya, Sosyalizmin öte yakası.** Reinbek/Hamburg, 1983.
2) F. Engels: **İngilteredeki çalışan sınıfların durumu.** K. Marx/F. Engels yapıtları, cilt 2, s 229, Berlin 1959.
3) Marx/F Engels: **Komünist Partisi Manifestosu.** K Marx/F. Engels yapıtları, cilt 3, Berlin 1959.
4) K Marx/F. Engels: **Alman İdeolojisi.** K. Marx/F. Engels, yapıtları, cilt 3, s. 9, Berlin 1969.
5) K. Marx: **Feuerbach Üzerine Tezler.** K. Marx/F. Engels, yapıtları cilt 3, sayı 6, Berlin 1969.
6) V İ. Lenin: **Karl Marx'ın Öğretisinin Tarihsel Yazgısı.** V.İ. Lenin, yapıtları, cilt 18, s. 576, Berlin 1974.
7) Karl Marx: K. Marx/F. Engels. Yapıtları, cilt 29, s. 410, Berlin 1963.
8) V.İ Lenin: **Büyük Girişim.** V İ. Lenin. Yapıtları, cilt 29, s. 410, Berlin 1971.

HEGEL'İN DÜNYA TARİHİNİ DÖNEMLERE AYIRMA ÖLÇÜTLERİ

— Karol BAL —
Türkçesi: Zeki GÜRSOY

İlk bakışta Hegel'in tarih yapısı gayet açıktır. «Tarih Felsefesi Dersleri» yazarının tasarladığı şema Hegel'in ortaya attığı tek öneri olarak kabul edilegelmiştir Burada tarih, oryental, antik ve germen dönemlere ayrılır.

Eğer sırf hukuksal-politik ölçütü (kriter) göz önüne alırsak —ki bence bu, tarihteki somut ulusal devlet organizmalarına karışan özgürlüğün gelişme ilkesidir—; o zaman gerçekten Hegel'de yalnızca yukarıda değinilen ayrımı buluruz. Ancak öyle görünüyor ki, bu tek ölçüt değildir ve Hegel'in dünya tarihini dönemlemesi çok daha karmaşık bir özelliğe sahiptir. Fakat burada Hegel'ın karmaşık tarihsel zaman kuramına —ki felsefi zaman görüşüyle (1) özdeştir— değinmeyip, tümünü bu kuramın bir yönüne, görgül (ampirik) «olay (Ereignis)» yönüne indirgersek, şu özelliklere sahip kronolojik sistemler elde ederiz: Hegel tarihe,

— Sıyasal sıstemin niteliği, devlet biçimi, söz konusu tarihsel dönemde hâkim olan maddi üretim biçimi (2),

— Felsefi «ilke»nin gelişim aşaması,

— Coğrafi konum,

— Lasson'un deyimiyle «organik büyume kavramı» (3), açısından bakmaktadır

İlk durumda Hegel; a. devletsiz «tarihöncesi» dönemi; b. ilk totaliter devlet yapılanmalarını (Hegel'e göre bunlar yalnız resmen öyle adlandırılabilecek devletlerdir; örneğin eski çağın Çin'i); c. cumhuriyetçi devletler dönemi (Yunan polis'leri, Roma Cumhuriyeti); d. teokratik devletler dönemi (Hıristiyanlığın Ortaçağı); e. dünyevi mutlak monarşiler dönemi; f. modern yapılanma ilkeleri dönemini ayırdetmektedir b. ve c maddeleri kendi başlarına tarihsel gelişimin iki ayrı dönemini oluştururken, d e f maddeleri üçüncü dönemi çerçevelemektedir. Ne var ki, bu tip bir ayrım devletlerin yapılanma ilkelerinin niteliğinden değilse bile, felsefi «ilke»nin gelişme derecesinden, yani özgürlük bilincinin hangi derecede olduğundan (1. Tek kişinin özgürlüğü, 2. Bazılarının özgürlüğü, 3. Herkesin özgürlüğü) bağımsızdır. Bu ilkelerin somut tarihsel örnekleri (sırasıyla: Doğu İmparatorlukları, Yunanistan-Roma, Batı Avrupa Dunyası), Doğu-Güney-Batı biçimindeki coğrafi ayrıma (Üçuncu durum) ana hatlarıyla uyduğunu göstermektedirler. Demek ki, dönemsel konumun ilgili aşaması belirli bir coğrafi bölgeye denk düşmektedir.

Yapılanma ilkesi ölçütünü kullanarak tarihi dönemlere ayırmak (ancak sadece kuruluş önlemlerinin, seçik müdahalesi sayesinde) «felsefi» ve coğrafi ayrıma denk düşmektedir Bu ayrımlarla oldukça bağlantılı bir ayrını da insanlık tarihini çocukluk, gençlik ve olgunluk (4) dönemlerine ayıran «organik» ayrımdır.

Anılarınların dışında geriye, tarihi dönemlere ayırırken ekonomik faktörlerin dikkate alınması kalmaktadır. Hegel, bu unsuru sınıflandırmasına temel aldığında üç dönemı ayırdeder. 1. «Ataerkil göçebelik» 2. Tarımsal ve 3. Endüstriyel dönem (5).

Öyle görünüyor ki, tarihi dönemlerken ortaya konan «ekonomik» görüş ışığında önceki yapılar sarsılmaya başlamaktadır. Eğer örneğin felsefi ilkeye (özgürlük kavramı) belli bir oranda anayasalar, coğrafi yer (konum) ve «organik» gelişimin aşaması denk düşerse, «ekonomik» dönemlemede tek tek ölçütlerin benzeri biçimde aynı anda senkronizasyonu güçtür. Zira «ataerkil göçebelik», hem tarih oncesinin hem de Doğu

devletleri (6) ve Yunanistan'ın bir gelişim aşamasıdır; «tarımsal» ve «endüstriyel» dönem de «Germen dünyasına» aittir.

Ne var ki tarih dönemlemeri arasındaki bağlantısızlık başka türlü bir tarih sınıflandırmasıyla bertaraf edilmektedir. Hegel'in düşüncelerinin genelinden şöyle bir tarih kronolojisi kurulabilir: Eskiçağ-Ortaçağ-Günümüz.

Hatta görünüşe göre böyle bir ayrım —«Tarih Felsefesi Dersleri»nin metninde açıkça yer almasa da— Hegel'in tarihbiliminde dolaylı olarak vardır. Üstelik bu ayrım geri kalan sınıflamalara da hâkim gözüküyor. Yani Hegel, toplumsal bağların niteliğini ve türlerini daha köklü irdeleme uğruna insanlık tarihini çeşitli devlet yapılarının yer aldığı bir kaleydoskop gibi görmekten belli bir ölçüde vazgeçmiştir. Bu, «Tarih Felsefesi»nde dile getirilen ve üzerinde durulan dönemlemeyle ilgili bir çok açıklamaya karşın ya da onların yanı sıra olur. Hegel'i yalnız dış devlet düzeni değil, özellikle toplumun iç örgütlenmesi ilgilendirmektedir. İşte Bern döneminde böyle oluşumlar olmuş, sonraki dönemlerde de aynen sürmüştür. O'na göre biçimsel, yapısal ilgiler, toplumsal yapının tüm unsurlarını kaynaştırabilecek bir bağ bulma zorunluluğunun türevi idi. Hegel'in toplum ideali günün irdelenmesine dayanarak biçimlenmişti. Bunun geçmişin değerlendirilmesi ve dönemlenmesi üzerine geri etkisi olmuştur. Dolayısıyla günü irdelemek onu ekonomik görüntülerle ilgilenmeye zorladı. Ekonomik sorunlar Hegel için yan sorunlar değildi. «Jena Gerçek Felsefesi», «Ruhun Fenomenolojisi», «Hukuk Felsefesinin Ana Hatları» ve daha bir çok çalışmasının içeriği bunu kanıtlar. O nedenle «ataerkil göçebelik», «tarımsal» ve «endüstriyel» dönemler biçimindeki ayrım, Hegel'in tarih perspektifi açısından bölük pörçük not edilmiş düşüncelerden çıkana göre çok daha önemlidir.

Tarihi Eskiçağ, Ortaçağ ve Günümüz diye dönemlere ayırmak, «ataerkil göçebelik», «tarımsal» ve «endüstriyel» dönemlere ayırmakla uyuşuyor. Oysa ki geri kalan ayrımlar burada ayırdedilen sınıflandırmanın alanına şu veya bu biçimde karışırlar. Ancak geleneksel olarak ayıklanmış ayrımlar asla Hegel'in tarihbilimi alanının dışında düşünülemez. Hegel'in Jena öncesi çalışmaları temel alınarak onun tarih dönemleri şeması şöyle kurulabilir: Artık çağ, Ortaçağ, yeni Polis (7). Hegel o zamanlar tarihin derli toplu bir kronolojisini yapma zahmetine girmemişti. En dar anlamıyla tarih, yani tarihbilim onun ret-

rospektif (geçmişe yönelik) ilgilerini karşılamıyordu. Genç Hegel, mükemmel toplumun tablosunu çizmeye ve bu ideal projenin gerçekleşmesi için bir program saptamaya çalışıyordu. «Halk Dini»nde mükemmel toplum tablosunu somuta indirgeme bakımından yardımcı bir araç buluyordu. «Halk Dini»nin görevi toplumsal eğitimdir. Bu din insana öyle davranış ilkeleri vermeli ve toplumsal varlığını öylesine biçimlendirmeliydi ki, toplumsal organizmayı asla çelişkiler ve parçalanmalar sarmasın, organizma derli toplu, uyumlu ve mükemmel bir bütünlük içinde olsun. Ancak, diyor Hegel, çağdaş dünyanın tam da insanlar arasında olması istenen bağın reddi olduğu, dünyanın uzlaşmaz çelişkiler ve küçük çıkarların uyuşmaz karşıtlıklarıyla paramparça bulunduğu, topluluk yaşamındaki güncel atomizmin aşma (Transzendent) ilkesini hayata geçiren ve Hıristiyanlıkta kamp kuran kurum tarafından her gün yeniden alevlendirildiği ve desteklendiği düşünülürse, nasıl yapılacaktır bu?

Hegel, tek bir çıkış yolu olduğundan emindir. O, insan bilincinin Hıristiyan ideolojisinin kalıntılarından temizlenmesi ve varlıklarının sürmesiyle sosyal gerçeklikte asosyal bir partikülarizm ideolojisi yayan, bu ideolojiye maddi destek veren kurumların kaldırılması gereğini kabul eder. Kurumsal Hıristiyanlığın «olumlu ilkelerinin yerini, insan kalbinde ve onun gereksinimlerinde varolan ilkeler almalıdır» (8).

Hegel'in anlattığı tezler genç filozofun klasik aydınlıkçı tavrını ortaya koymaktadır. Çünkü o Hıristiyanlık dininin ilkelerinin işlemesinde sosyal kötülüklerin mekanizmasını ve insanlığın dünyevi ve manevi kilise kurumunun kötü iktidarından kurtuluş şanslarını aramaktadır. Alman ve Fransız aydınlanmasının çeşitli akımlarından esinlenen bu tavır Hegel'e adı geçen sorunları tarihsel perspektifleri içinde kavrama yolunu tıkar. Onun eski tarihbilimi «tarihsel değildir». Yani onda, niteliğini durağan cisimlerin belirlediği, hareketleri basit çarpışmalara dayanan dönemler vardır. «Antik Çağ»ın karşısına «Ortaçağ» çıkarılmakta, onun da karşısında «Yeni Antik» bulunmaktadır. Oysa ortaçağ tarihi bir yanılgıdır; eğer antik restore edilmeli, «güzel» özgürlüğe dönülmeli ise, bu bile ortaçağın zaten «gereksiz» olduğunun kanıtıdır. Buna göre «ortaçağ» tarihte bir boşluktur, insanlık tarihine hiçbir katkıda bulunmamıştır Tam tersi, «güzel» Yunan özgürlüğünü yok ettiğine göre

tarihe ismini kara harflerle yazdırmıştır Hegel'in eski sosyal felsefesindeki ütopiklik, filozofun o sıralar bilinçli bir tarih kuramı geliştirmesini olanaksız kılmıştır. Hegel'in tarihsel düşünüşündeki bu tarihdışılık tarihin dönemlenmesi sorununu doğrudan etkilemiştir. Tarihsel zamanı retrospektif kavramak (ağırlık geçmiş zamandaydı), sosyal gerçekliğin güncel biçimlerini dönemleme şemasından silmiştir. Tarihbilim yönlenmesindeki değişimle beraber Hegel, sosyal geçmişi esaslı bir şekilde irdelemeye başladı. Bu değişim şemada ayırdedilmiş tek tek dönemlere özel, bir defalık bir nitelik vermeye yönelikti. Süregelen, devamlı ilerleyen sosyal hareket üzerine görüşlerin pekişmesi ve buna bağlı olarak çoktan eskimiş toplumsal biçimlerin gerçek bir kabûlünün olanaksızlığına kani olma sonuçta günü kabûl etme lehine ütopik çözümlerin terkini getirdi Bu, Hegel'in, o zamana kadar ki tarih yapısını değiştirdi: Gün, artık ön plana geçti. Geçmiş üzerine düşüncelerin çıkış noktasını oluşturdu, tarihin belirli gelişim dönemlerine ayırımını belirledi ve dünya tarihindeki tek tek dönemlerin değerlendirilmesinde belirleyici bir rol oynadı.

Görünüşe göre, her tarih kuramını yaratan gün ile olan ilişkidir. Bu, filozofun sözkonusu gerçeğin bilincinde olup olmamasından ya da geçmişin özerk, yani günden bağımsız tarifini ileri sürüp sürmemesinden bağımsızdır. Günün örtüsü, belirli bir tarih modeli kurmak isteyen filozofların her çabasında var olan değişik tarihbilimsel buluşları sürekli örtmektedir. Her tarihbilim doğmuş olduğu zamana bir bütün olarak bağlıdır. Burada tarihbilimsel sistemin -sistemi oluşturan tüm doku- genel koşullarını ve niteliğini belirleyen, toplumsal gerçekliğin mevcut süreçlerinin değerlendirilmesine karışan görüş yumağı ve sosyo politik tavırdır. Belirli tarihbilimsel biçimler arasındaki bir seçim, aynı zamanda güncel gerçekliğe karşı takınılan belirli bir tavrın seçimidir. Bildiğimiz gibi, Hegel'in toplumsal gerçeklikle ilişkisini veren bir evrimdir; gerçekliğin doğrudan yadsınmasından, gelişmesindeki ana eğilimlerle uyuşmaya varan bir evrim.

O nedenle burada karşımıza tarih felsefesinin iki biçimi ve dünya tarihinin birbirine bağlı iki şeması çıkmaktadır. İki biçim arasındaki farklar bir kenara bırakılırsa, özgüllükleri mutlak görülemez. İlk biçimin ana hatları Hegel'in tarih felsefesinin son haline belli oranda mudahale etmektedir. Her iki-

sının ortak bir özelliği, aşkın (transzendent) güçlerden kurtulan bireyin yeni bağımlılık ağlarına takılmayacağı bir toplum örgütlenmesi modeli bulma çabalarıdır.

NOTLAR :

1) İki ayrı sınıflandırmada tek tek sistem parçaları çerçevesinde ortaya çıkan farklar: a. gözlemlenen belirli nesnelerin özünden ve bölme kriterinin verili nesneye uygulanmasından kaynaklanan madde düzeninin değişik ilkelerini uygulamanın; b. «sistem yaratıcılığında» kendine has düşüncelerin, tasarımcı faaliyetin eksikliği sonucudur. Burada tek tek sistem parçalarının topluca bir senkronizasyonunun — Hegel'in tek tek çalışmalarındaki aynı sorunların — eksik olmasını düşünüyorum. Yine burada tek tek sınıflandırmaların Hegel'in yansıtmasının «tarihsel alanı» açısından bağlantısızlığını örnek gösteriyorum. Olası yanlış anlamaları engellemek için, iddiamın Hegel'in bizzat baskıya hazırladığı çalışmaları da hedef aldığını açıklamak isterim. Bilindiği gibi, onun ölümünden sonra yayınlanan bir dizi ders notu çoğu kez değişik kaynakların eleştirisiz derlemeleriydi. Söz konusu durumda Hegel'in tartışılan sorunların sınıflandırmasındaki düzensizlikte suçu olmadığı ya da en azından bütün suçu taşımadığı ortadır.
2) Elbette Hegel bu şekilde adlandırmıyor Zaten ekonomik ölçütü ayıklama sorunu Hegel'de tartışmalıdır. Ancak Hegel'in tarih felsefesindeki tarihi materyalizm izleri ışığında (karşılaştırma için: «Felsefe Defterleri» Lenin) bu konuda görüş bildirmeyi yerinde buluyorum.
3) G. Lasson, Tarih Filozofu Hegel, Leipzig 1920, s 130 (Hegel als Geschichtsphilosoph)
4) G. Vico'nun «Sclenza Nuova» adlı çalışmasının Almanca çevirisi 1821' de yayınlandı. Hegel, tarih felsefesi derslerine 1822'de başladı. Ne varki, burada Vico'nun yapıtına bazı atıflar yapıldığını söylemek güç. Çünkü bu sorunlar birçok filozof tarafından da ele alınmıştı, yani sadece Vico değil.
5) Karşılaştırma için: G W.F. Hegel, Tüm Eserleri (Sämtliche Werke), yayınlayan: H. Glockner, Stuttgart 1928, cilt XI, s. 262-263
6) Hegel, Çin devletine «ataerkil durum» diyor. Karşılaştırma için: yukarıdaki gibi, s. 198.
7) Benim bildiğim kadarıyla Hegel o zamanlar «Ortaçağ» deyimini kullanmıyor. Hıristiyan dininin egemenlik dönemine belli bir isim vermiyor. Burada daha ziyade Cumhuriyetçi Roma'nın yıkılışından günümüze kadar uzanan bir çağda toplumsal durumu ve toplumsal kurumların işleyişini anlatıyor. Burada ayrılan dönemi ortaçağ diye adlandırdım. Böylece Hegel'in gençkenki tavrıyla sonraki tavrını karşılaştırmak benim için daha kolay oldu.
8) Hegel'ın teoloji üzerine gençlik yazıları (Hegels theologische Jugendschriften), yayınlayan : H Nohl, Tübingen 1907, s. 27, 33-34, 41, 48, 176, 180, 209-211, 212, 223, 227-228, 357, 359.

Kaynak :

— COLLEGIUM PHLOSOPHICUM JENENS, HEFT 4. WEIMAR. 1983.

Felsefe Eleştirileri

HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİ ELEŞTİRİYE KATKI
GİRİŞ (1)

K. Marx
Türkçesi: Tektaş AĞAOĞLU

Almanya için **dinin eleştirilmesi** esas olarak tamamlanmıştır ve dinin eleştirilmesi bütün eleştirinin öncülüdür.

Yanılgının **dünyevî** varlığı, onun **semavî oratio pro aris et focis**'inin* geçersizliği kanıtlandıktan sonra itibarını yitirmiştir. Cennetin hayal edilen gerçekliğinde bir insan-üstü varlık arayan ve orada kendi **yansısından** başka birşey bulamayan insanoğlu, kendi doğru gerçekliğini aradığı ve araması gerektiği yerde sadece kendi görüntüsünü, insanî olmayan bir varlığı bulmaya artık yanaşmayacaktır

Din karşıtı eleştirinin temeli şudur: **İnsan dini yaratır**, insanı din yaratmaz. Din, henüz daha kendini bulamamış ya da yeniden yitirmiş insanın kendi-bilinci ve kendine saygısıdır. Ne ki **insan** dunyanın dışında çömelmiş oturan soyut bir varlık değildir. İnsan, **insanın dünyasıdır**: devlet, toplum. Bu devlet, bu top-

---

*) Latince, «Mihraklar ve ocaklar için hitap.» Kendini savunma, haklı çıkarma anlamında kullanılır —Ç

lum **tersyüz edilmiş bir dünya bilinci** olan dını yaratır, çünkü onlar **tersyüz edilmiş bir dünyadır.** Din o dünyanın genel teorisi, ansiklopedik icmali, halkın anlayacağı biçimde mantığa, ruhlar alemine maledilmiş **point d'honneur'ü***, coşkusu, ahlâkî gerekçesi ,törensel tamamlayıcısı, evrensel avuntu ve haklılık kaynağıdır. Din insanın özünün **hayalde gerçekleşmesidir,** çünkü **insanın özünün** hakikî gerçekliği yoktur. Onun için, dinle mücadele, rayihası din olan dünyayla dolaylı yoldan kavgaya tutuşmaktır.

Dinsel bunalım hem gerçek bunalımın ifadesi, hem de, aynı zamanda, gerçek bunalıma **karşı çıkıştır.** Din, baskı altında ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir; tam da ruhsuz koşulların ruhu olması gibi. Din halkın **afyonudur.**

Halkın **aldatıcı** mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın **gerçek** mutluluğunu istemektir. Mevcut duruma dair hülyalardan vazgeçme talebi, **hülyalara ihtiyaç gösteren bir durumdan vazgeçme talebidir.** Dolayısıyla dinin eleştirilmesi **âhû vah dünyasını eleştirmenin başlangıcıdır.** Din o dünyanın **kutsal hâlesidir.**

Eleştiri hayal ürünü çiçekleri zincirden kopardı attı: İnsanoğlu süslerinden arınmış soğuk zinciri taşısın diye değil, zinciri silksin atsın, yaşayan çiçeği koparsın diye**. Dinin eleştirilmesi insanı hayal kırıklığına uğratır: hayal kırıklığına uğrayıp gözü aymış bir kimse olarak düşünüp davransın, gerçekliğine biçim versin de kendi çevresinde, dolayısıyla asıl güneşinin çevresinde dönsün diye. Din, insan kendi çevresinde dönmedikçe onun çevresinde dönen bir hayal ürünü güneştir sadece.

Bu nedenle **tarihin görevi, gerçeğin ötesindeki dünya** kayıplara karıştıktan sonra **bu dünyanın gerçekliğini** ortaya koymaktır. Tarihin hizmetinde olan **felsefenin ilk görevi** de, insanın kendine yabancılaşmasının **kutsal biçiminin** maskesi düşürüldükten sonra, **kutsal olmayan biçimlerinde** kendine yabancılaşmanın maskesini düşürmektir. Böylece cennetin eleştirilmesi düyanın eleştirilmesine, **dinin eleştirilmesi hukukun eleştirilmesine** ve **ilâhiyatın eleştirilmesi** siyasetin eleştirilmesine dönüşür.

---

*) Fransızca, namus meselesi. —Ç.

**) Bakınız: «Hukukta Tarihsel Okulun Felsefi Manifestosu», K. Marx (Bu baskıda, Cilt 1, sayfa 205).

Aşağıdaki açıklama (2), —o göreve bir katkı olarak— doğrudan aslî olanı değil, bir kopyayı, Alman devlet ve hukuk felsefesini ele alıyor. Bunun yegâne nedeni, konunun Almanya olmasıdır.

Almanya'daki **status quo**'nun* kendisinden —uygun olan tek biçimde yani olumsuzlamayla dahi olsa— yola çıkılmak istenseydi sonuç yine bir **anakronizm**** olurdu Bizim hâlihazır siyasî durumumuzun olumsuzlanması dahi, çağdaş ulusların tarihsel kereste deposunda çoktan tozlanmaya bırakılmış bir gerçeklıktir Pudralanmış ense saçı örgusünü olumsuzlasam, pudralanmamış ense saçı örgüsu kalır elimde. Almanya'nın 1843'deki durumunu olumsuzlasam, Fransız kronolojisine vurulduğunda bugunü hiç bulamadığım bir yana, 1789 yılına anca ulaşırım

Evet, Alman tarıhı, hıç bir halkın tarihin gökkubbesinde ondan önce izlemediği, ondan sonra da ızlemeyeceği bir yörüngeyle övunüyor. Çağdaş, ulusların devrimlerine katılmadığımız halde restorasyonlarına katıldık biz çunku. Bir restorasyona uğradık, çünkü, önce, diğer uluslar bir devrım yapmaya cüret ettiler ve çünkü, ikincisi, diğer uluslar bir karşı-devrime katlanmak zorunda kaldılar; ilkinde başımızdaki efendiler korktular, ikincisinde korkmadılar. Biz —ve en başta çobanlarımız— **toprağa verildiği** günden başka hiçbir zaman özgürlüğün dost meclisinde bulunmadık.

Bugunün soysuzluğunu dünün soysuzluğuyla meşrûlaştıran bir okul; toprak kölesinin kırbaç altında attığı her çıglığı, o kırbaç güngörmüş, ata yadigârı, tarihsel bir kırbaçsa eğer isyankâr ilân eden bir okul; hizmetkârı Musa'ya İsrail Tanrısı'nın yaptığı gibi, tarihın yalnız kıçını gösterdiği bir okul —**hukukta tarihsel okul**— (3) böylece Alman tarihini ıcad etmiş olacaktı, eğer o tarih Alman tarihinin bir icadı olmamış olsaydı. Halkın yüreğinden kesilip koparılan ber bir parça borç karşılığı için hukukta tarihsel okul —Shylock*** ama, Shylock'un da uşağı— kendi esaret bağı, tarihsel bağı, Hıristiyan-Cermen bağı üzerine yemin ediyor.

---

*) Kurulu düzen. Mevcut durum. —Ç

**) Tarihlemede hata yapma. —Ç.

***) Shakespeare'in «Venedik Taciri» oyununun baş kahramanı, zalim tefeci tipi. —Ç

Halım selim gayretkeşler, Cermenomanyak kökenli liberal taslakları ise, tersine, bizim özgürlük tarihimizi tarihimizin ötesinde, kadın Töton ormanlarında aramaktalar. Ne ki eğer özgürlük ancak ormanda bulunacaksa bizim özgürluk tarihımizle yaban domuzunun özgürlük tarihi arasında ne ayrım var? Kaldı ki, ormanın ona bağırılanı geri yankıladığı hep bilinir. İyisi mi bız kadîm Toton ormanlarını kendi hallerine bırakalım!

Almanya'nın koşullarına **savaş** ilanı! Elbette! O koşullar ki **tarih düzeyinin altındadırlar, eleştiriye bile değmezler** ama, tıpkı insanlık düzeyinin altında olup da **cellat** için bir nesne olmayı sürdüren cani gibı, yine de bir eleştiri nesnesidirler. O koşullara karşı mücadelede eleştıri aklın heyecanı değil, heyecanın aklıdır. Bir neşter değıl, silâhtır. Onun nesnesi, çürütüp reddetmek değil, **yoketmek** istedıği **düşmanıdır** onun. Zira o koşulların ruhu çürütülmuş, reddedılmiştır. Kendi başlarına, **üzerinde düşünmeye değer** nesneler değil, aşağılandıkları kadar aşağılık **fenomenlerdir** onlar. Eleştiri bu konuda açıklığa kavuşmaya hiç muhtaç değil, zira o işi görmüştür. Eleştırı artık **amaç** değil, bir **araçtır.** Esas duygusu **öfkedir;** esas işi, **itham.**

Bütün toplumsal kesımlerın bırbiri üzerinde karşılıklı bo-

gucu baskısı, genel, atıl bir hoşnutsuzluk, kendını hiç tanımadığı kadar çok onaylayan bir dargörüşlülük, hep, her türlü sefaletın muhafazası sayesinde yaşayıp da kendisi **iktidardaki sefaletten** başka bır şey olmayan bır yönetim sistemi çerçevesinde. Bunu, göstermek gerekiyor.

Ne manzara! Toplum, âdeta sonu gelmemecesine, hepsı **küçük** nefretler, tedırgin vicdanlar ve kaba bayağılıklarla birbirine karşıt çeşit çeşit soya bölünmüş: tam da bırbırlerine karşı belırsiz ve güvensiz tutumlarından ötüru hepsı istısnasız, ama farklı formalitelerle, **efendileri** tarafından **imtiyazlı varlıklar** muamelesi görmekteler **Hükmedilme, yönetilme, mülk edinilme,** olgusunun kendisını **tanrı vergisi** bır **imtiyaz** gibı görüp **kabul**lenmeden de edemiyorlar! Öbür yanda, efendiler kendileri var; azametlerı, sayılarıyla ters orantılı!

Bu içerikle uğraşan eleştiri **göğüs göğüse kavgada,** eleştiridir ve böyle bir kavgada sorun, hasmın soylu, eşit, **ilginç** bir hasım olup olmadığı değildır; sorun ona **darbeyi** indirmektir. Sorun, Almanlara, bile bile aldanma ve tevekkül için bır an bile fırsat tanımamaktır. Mevcut baskı, baskının bilinci de ona

katılarak daha da ağırlaştırılmalı, alçaklık dünya âleme ilan edilerek daha da alçaltılmalıdır. Alman toplumunun her bir kesiminin Alman toplumunun **partie honteuse**'ü* olduğu gösterilmelidir. Bu taşlaşmış ilişkiler, onlara kendi nâmeleri okunarak dansa zorlanmalıdır! Halka kendi kendisinden **dehşete** kapılması öğretilmelidir ki ona **cesaret** aşılanabilsin. Böylesi, Alman ulusunun zorunlu bir ihtiyacını karşılamak olacaktır. Ulusların ihtiyaçları karşılanmalarının nihaî nedenidir zaten.

Alman **status quo**'sunun sınırlı içeriğine karşı bu mücadele çağdaş uluslar için dahi ilginç olabilir, çünkü Alman **statüs quo**'su, **ancien régime****'in açık tamamlayıcısı, **ancien régime** de çağdaş **devletin gizli eksiğidir.** Almanya'da bugünkü siyasî duruma karşı mücadele, çağdaş ulusların geçmişine karşı mücadeledir ve onlar geçmişin kalıntılarından hâlâ daha tedirginler. O uluslarda **trajedisini** oynayıp bitiren **ancien régime**'in Alman bir hortlak kılığında **komedisini** oynadığını görmek öğreticidir onlar için. Kendisi dünyanın ezelî iktidarı, özgürlük ise kişisel bir tasarım olduğu sürece, yani kendi haklılığına inandığı ve inanması gerektiği sürece **ancien régime**'in tarihi elbette ki trajikti. **Ancien régime**, mevcut bir dünya düzeni olarak, daha yeni oluşmakta olan bir dünyayla savaştığı sürece, onunkisi dünya-tarihi çapında bir yanılgıydı, kişisel değil. Yıkılışının trajik olması bundandır.

Oysa bugünkü Alman rejimi, o anakronizmi, genel geçer aksiyomların o kör kör parmağım gözüne inkârı, **ancien régime**'ın dünyanın gözü önünde sergilenen hiçliği, kendine inandığını yalnızca vehmediyor ve dünya da aynı vehmi paylaşsın istiyor. Kendi öz nefsine inancı olsaydı, onu yabancı bir nefsin görüntüsü altında gizleyerek ikiyüzlülüğe ve mugalataya sığınmaya kalkar mıydı? Çağdaş **ancien régime, gerçek kahramanları** ölmüş bir dünya düzeninin **komedi oyuncusundan** başka bir şey değildir. Tarih işini tam görür, eskimiş bir biçimi mezarına sürüklerken de bir çok evreden geçer. Dünya-tarihi çapında bir biçimin en son evresi, onun **komedisidir.** Aeschylus'un **Zincire Bağlı Prometeus**'unda trajedi düzeyinde ölesiye yara-

---

*) Namus lekesi.

) **Ancien régime (Fransa'da 1789 Devrimi öncesindeki rejim) kastediliyor. —Ç.

lanmış olan Yunan tanrıları, Lucianus'un* **Diyaloglar**'ında bir kere daha komedi düzeyinde ölmeliydiler. Tarih niçin böyle bir yol izliyor? İnsanlık, geçmişine **şenlikle** veda etsin diye. Almanya'nın siyasî iktidarları böyle **şenlikli** bir tarihsel kaderi bizce hak etmişlerdir.

Ne **ki çağdaş** sıyasî-toplumsal gerçeklik kendisi eleştirildiği, eleştiri sahiden insanı ilgilendiren sorunlar düzeyine yükseldiği zaman, o gerçeklik kendini Alman **statüs quo**'sunun dışında bulur; çünkü, aksi takdirde, nesnesine nesnesinin **altında** ulaşmaya çalışacaktır. Bir örnek: sanayinin, genel olarak servete ilişkin herşeyin, siyaset dünyasıyla ilişkisi modern çağın başta gelen sorunlarından biridir Bu sorun Almanların dikkatini hangi biçimde çekmeye başlıyor? **Koruyucu gümrük tarifeleri, aşırı fiyat sistemi, ulusal ekonomi** biçiminde. Cermenomanyaklık insandan çıkıp maddeye giriyor ve bizim pamuk baronlarımız ve demir krallarımız bir sabah uyanınca kendilerini vatanperver oluvermiş görüyorlar. Bu yüzden Almanya'da ülke içi tekel egemenliği ona **ülke dışı egemenlik** atfedilerek kabullenilir olmuştur. Almanya'nın insanları, Fransa'nın ve İngiltere'nin insanlarının son vermek üzere oldukları şeye daha yeni el atmak üzereler. Bu ülkeler eski çürümüş duruma teoride baş kaldırıyor ve ona ancak ayakta taşınan pranga misali katlanıyorlar; Almanya'da ise o durum **cinfikirli**** teoriden en amansız pratiğe geçmeye henüz cüret dahi edemeyen güzel bir geleceğin şafağı diye selâmlanıyor. Fransa'da ve İngiltere'de sorun **siyasî ekonomi** ya da **servet üzerinde toplumun hâkimiyeti** iken, Almanya'da **ulusal ekonomi** ya da **özel mülkiyetin ulusallık üzerinde tahakkümüdür.** Fransa'da ve İngiltere'de sorun, nihaî sonuçlarına ulaşmış olan tekeli ortadan kaldırmaktır; Almanya'da, tekelin nihaî sonuçlarına ulaşmaktır. Oralarda, çözüm sözkonusu; burada, henüz, görüş ayrılığı. Çağdaş sorunların **Alman** biçimine yeterli bir örnektir bu: bizim tarihimizin, nasıl, bir acemi er gibi, tarihin çoktan eskimiş harcıâlem konularında fazladan ek talim görmek zorunda olduğunun örneği.

Bu nedenledir **ki**, Almanya'nın **bütün** olarak gelişmesi Almanya'nın siyasî gelişmesini aşmadıkça bir Alman günümüzün

---

*) Latin hiciv ve komedi yazarı

**) Almancasında, List'ik. Muhtemelen, ekonomide koruyucu tedbirler öneren Friedrich List'e atıf.

sorunlarına olsa olsa bir **Rus** kadar taraf olabilir Oysa tek başına birey ulusun kısıtlanmalarıyla bağlı değilse eğer, tek bir bireyin özgürlüge kavuşmasıyla bir bütün olarak ulusun özgürleşmesi hiç olacak şey degildir. Yunan feylesofları arasında bir İskit'in* varlığı, İskitlerin Yunan külturüne mek parmak yaklaşmalarına yardımcı olmamıştır.

İyi ki biz Almanlar, İskitler değiliz

Nasıl kadîm halklar tarih-öncelerini hayallerinde, **mitolojide** yaşadılarsa, biz Almanlar da tarih-sonramızı düşüncede, **felsefede** yaşamışızdır. Bız çağın, tarihsel çağdaşları olmadan, felsefî çağdaşlarıyız. Alman felsefesı Alman tarihinin **ülküsel uzantısıdır.** Dolayısıyla gerçek tarihımizin **oeuvres incomplètes**'ı yerine düşunsel (ideel.-Ç.) tarihimızin, felsefenin **oeuvres posthumes**'ünü** eleştiriyorsak eğer, bizim eleştirimiz çağın: That is the question*** dediği sorunlardandır. İleri uluslarda çağdaş siyasî koşullardan **pratikte** bir kopma, o koşulların daha hiç varolmadığı Almanya'da önce onların felsefedeki yansımasından **eleştirel** bir kopmadır.

Alman hukuk ve devlet felsefesi, resmî çağdaş gerçekliğe **al pari****** denk düşen yegane Alman tarihidir. Bu yüzden Alman ulusu sadece bugünkü koşullarını değil, düş-tarihini de dikkate almak ve sadece bu mevcut koşulları değil, aynı zamanda onların soyut gelişimini de eleştiri konusu yapmak zorundadır. Alman ulusunun geleceği ne onun gerçek devlet ve hukuk koşullarının doğrudan reddiyle, ne de onun **düşünsel** devlet ve hukuk koşullarının doğrudan hayata geçirilmesiyle sınırlı olabilir; çünkü onun gerçek koşullarının doğrudan reddi onun düşünsel koşullarındadır ve kendisi o düşünsel koşulların doğrudan hayata geçirilmesinde komşusu uluslar nezdinde yine nerdeyse **yaya kalmıştır.** Bu bakımdan Almanya'da pratik siyasi parti (4) **felsefenin olumsuzlanmasını** talep etmekte haklıdır. Yanılgısı, bunu talep etmesinde değil, ne ciddî olarak gerçekleştirdiği, ne de gerçekleştirebileceği böyle bir talepte çakılıp kalmasındadır. Felsefeye sırtını dönüp burun kıvırarak hakkında bir kaç basmakalıp öfkeli láf gevelemekle o olumsuzlamayı

---

*) Anakarsis

) **Oeuvres incomplètes, bitmiş eserler. **Oeuvres posthumes**, öldükten sonra bulunan ya da yayınlanan eserler. Ç

***) Metinde İngilizce yazılmıştır: Sorun budur

****) Aynı düzeyde, ayarda — Ç

gerçekleştirdiğini sanıyor. Görüş ufkunun darlığından, felsefeyi Alman gerçekliği içinde saymıyor bile; ya da, hattâ felsefenin Alman pratiğine ve ona hizmet eden teorilere hiç yakışmadığını sanıyor. Gerçek hayat filizlerinden yola çıkılsın istiyorsunuz ama, unutuyorsunuz ki Alman ulusunun gerçek hayat filizi şimdiye kadar ancak onun kafatasının içinde yeşerip dalbudak salmıştır. Tek kelimeyle: felsefeyi bir gerçeklik yapmadan onu aşamazsınız.

Aynı yanılgıya, ama nedenleri yer değiştirerek, felsefe kökenli teorik siyasi parti (5) de düştü.

Alman dünyasına karşı sadece felsefenin eleştirel mücadelesini görebildi bugünkü mücadelede, şimdiye kadarki felsefenin kendisinin o dünyaya ait ve o dünyanın —düşünsel de olsa— bir bütünleyicisi olduğunu hiç düşünmedi. Karşıtına karşı eleştirici iken, felsefenin öncüllerinden yola çıkarak ya onların sağladığı sonuçlarda durduğu, ya da başka bir yerden gelen talepleri ve sonuçları doğrudan felsefenin talepleri ve sonuçları diye ortaya sürdüğü için, kendine karşı eleştirici değildi: O talepler ve sonuçlar, haklı gerekçelere dayanmak şartıyla, ancak şimdiye kadarki felsefenin, yani felsefe olarak felsefenin olumsuzlanmasıyla sağlanabilir oysa. Bu partiyi daha ayrıntılı irdeleme hakkımızı saklı tutuyoruz. Temel kusuru şuna indirgenebilir: felsefeyi aşmaksızın, onu bir gerçeklik kılabileceğini sanıyordu.

En tutarlı, en zengin, nihaî formülasyonuna Hegel'de erişen Alman devlet ve hukuk felsefesinin eleştirisi hem çağdaş devletin ve onunla bağıntılı gerçekliğin eleştirel bir tahlilidir, hem de şimdiye kadar sürdürülegelen biçimiyle bütün Alman siyaset ve hukuk bilincinin kesin olumsuzlanmasıdır; o bilincin bir bilim düzeyine yükseltilmiş en seçkin, en evrensel ifadesi de spekülatif hukuk felsefesinin kendisidir. Spekülatif hukuk felsefesi —gerçekliği öteler âlemine (salt Ren ötesine de olsa) ait çağdaş devlet üzerine o bitmez tükenmez soyut düşünme— ancak Almanya'da mümkün olabildiyse, tersi yönde, gerçek insandan soyutlanmış Alman çağdaş devlet nosyonu da ancak çağdaş devlet kendisi gerçek insandan soyutlanmış olduğu ya da bütün insanı sadece hayalde tatmin ettiği için/ve ölçüde mümkün olabildi. Siyasette başka ulusların yaptıklarını Almanlar düşündüler. Almanya başka ulusların teorik vicdanıydı. Düşüncesinin soyutluğu ve kendini beğenmişliği gerçekliğinin tek-yanlılığı ve

güdüklüğü ile hep atbaşı gitmiştir. Dolayısıyla **Alman siyasî sisteminin status quo'su ancien régime'in mükemmelliğinin**, çağdaş devletin etine saplı dikenin mükemmelliğinin ifadesi ise, **Alman siyaset teorisinin status quo'su, çağdaş devletin kemale ermemişliğinin**, etin kendisindeki sakatlığın ifadesidir.

Spekülatif hukuk felsefesinin eleştirisi, Alman siyasî bilincinin şimdiye kadarki biçiminin kararlı karşıtı olarak dahi, kendi içinde değil, ancak tek bir yoldan, **pratikle** çözülebilecek sorunlarda bir anlam ifade eder.

Soruluyor: Almanya, **à la hauteur des principes*** bir pratiğe, yani onu çağdaş ulusların salt **resmî düzeyine** değil, o ulusların yakın geleceği olacak olan **insanlık doruğuna** yükseltecek bir **devrime** erişebilir mi?

Eleştiri silahı elbette eleştirinin yerine silahları geçiremez. Maddî güç maddî güçle altedilmelidir. Ne ki teori de, yığınları kucakladığı anda maddî bir güç olur. Teori, kanıtlarını **ad hominem**** sergiler. Radikal olmak, sorunun kökünü*** kavramaktır. Ama insan için **kök**, insanın kendisidir. Alman teorisinin radikalliğinin, dolayısıyla pratik enerjisinin açık ıspatı, dinin kararlı ve **kesin** ilgasından yola çıkmasıdır. Dinin eleştirilmesi, **insanı insan için en yüce varlık** sayan öğreti ile, dolayısıyla insanı alçaltan, köleleştiren, acınacak hâle düşüren, hiçe sayan **tüm ilişkilerin yok edilmesi kesin zorunluluğu** ile sona erer. O ilişkiler ki, ne olduklarını, köpekler üzerinden vergi alınması öngörüldüğünde bir Fransızın ağzından dökülen şu sözler kadar iyi hiçbir şey anlatamaz: Zavallı köpekler! Size insan muamelesi yapmak istiyorlar!

Tarihsel olarak dahi, teorik özgürleşmenin Almanya için özgül pratik anlamı vardır. Zira Almanya'nın **devrimci** geçmişi teoriktir: **reformasyon.** O zaman keşişin beyninde başlayan devrim şimdi **feylesofun** beyninde başlıyor.

Lüter, evet, **sofuluğun** esaretini yendi, onun yerine inancın esaretini geçirerek. Otoriteye itikatı kırdı, çünkü itikatın otoritesini yeniledi. Papazları laik yaptı, çünkü laikleri papaz yaptı. İnsanı dışsal dindarlıktan kurtardı, çünkü dindarlığı insanda iç-

---

*) En üst ilke düzeyinde. —Ç.

**) Hasmın şahsını kendi sözleri ve eylemlerini öne sürerek hedef alan tartışma tarzı. —Ç.

***) Radikal, Latince, kök'ten gelir —Ç.

selleştirdi. Gövdeyi zincirlerden azad etti, çünkü yüreği zincire vurdu.

Ne var ki Protestanlık gerçek çözüm değildi ama, en azından, sorunun doğru vazedilişiydi. Sorun laik insanın **kendi dışındaki papazla** mücadelesi olmaktan çıkmış, **kendi içindeki kendi papazına** karşı, kendi **papaz tıynetine** karşı mücadelesi olmuştu. Protestanlığın Alman laiklerini papazlara dönüştürmesi laik papaları, yani prensleri* peşlerindeki tüm kilise adamları, imtiyazlılar ve filistenlerle birlikte özgürleştirdi; felsefenin papaz tıynetli Almanları insanlara dönüştürmesi de **halkı** özgürleştirecektir. Fakat özgürleşme nasıl prenslerle kalmıyorsa, **dünyevîleşme** de, iki yüzlü Prusya'nın yapageldiği gibi **kiliselerin yağmasında** durmayacaktır. Köylü savaşı, Alman tarihinin en radikal olgusu, teolojiye toslayarak karaya oturdu; teolojinin kendisinin karaya oturduğu günümüzde, Alman tarihinin en az özgür olgusu, bizim **status quo**'muz, felsefeye çarpıp dağılacaktır. Reformasyon arifesinde resmî Almanya Roma'nın** en **has** kölesiydi; devrimin arifesinde, Roma'dan da daha azının, taşra mütegallibeleri ve hödüklerinin has kölesidir.

Bununla birlikte **radikal** bir Alman devriminin yolu büyük bir engelle kesilmiş görünüyor.

Zira devrim için **pasif** bir unsur, bir **maddî** bir temel gereklidir. Teori bir halka ancak o halkın ihtiyaçlarının gerçekleşmesi olduğu ölçüde malolur. Alman düşüncesinin talepleriyle Alman gerçekliğinin o talepleri karşılayışı arasındaki muazzam çelişkiye, sivil toplumla devlet arasında ve sivil toplumun kendi içinde benzer bir çelişki tekabül edecek mi? Teorik ihtiyaçlar doğrudan pratik ihtiyaçlar olacak mı? Düşüncenin gerçekleşmek için çaba göstermesi yetmez, gerçeklik de düşünceye yaklaşmaya uğraşmalıdır.

Oysa Almanya siyasî özgürleşmenin ara aşamalarını çağdaş uluslarla aynı zamanda geçmedi. Teoride yetişip ardında bıraktığı aşamalara pratikte daha henüz ulaşmadı bile. Yalnız kendisini kuşatan engeller değil, aynı zamanda çağdaş ulusları da kuşatan engeller üzerinden, aslında kendi gerçek engellerinden kurtuluşunu sağlayacaklarını görüp de ulaşmaya çalışmak zorunda olduğu engeller üzerinden takla atıp geçmeyi nasıl ba-

---

*) Almanya'da küçük hükümdarlar ve beyler. —Ç

**) Katolik kilisesi. —Ç

şarabilir? Ancak radikal ihtiyaçlardan doğan bir devrim radikal bir devrim olabilir; bunun için gerekli önkoşullar ve zemin hazır değil gibi görünüyor.

Ne ki Almanya çağdaş ulusların gelişmesine, o gelişme uğruna gerçek mücadelede faal rol oynamaksızın sadece soyut düşünce faaliyetiyle katılmıştır ama, öte yandan da o gelişmenin nimetlerine ya da kısmî doyumuna ortak olmaksızın onların cefasını paylaşmıştır. Bir yanda soyut faaliyete, öte yanda soyut cefa tekabül ediyor. Bunun içindir ki, Almanya hiç bir zaman Avrupa'nın özgürleşme düzeyine ulaşmaksızın günün birinde kendini Avrupa'nın yozlaşma düzeyinde bulacak. Hıristiyanlığın illetleriyle elden ayaktan kesilen bir putpereste benzeyecek.

Alman hükümetlerine gelince, onların, çağdaş ilişkiler nedeniyle, Almanya'nın koşulları nedeniyle, nihayet kendi şanslı içgüdüleri saikiyle, nimetlerinden hiç yararlanamadığımız çağdaş siyasi dunyanın *medenî kusurları* ile *ancien régime*'ın bol keseden nasiplendiğimiz barbarca kusurlarını birleştirmeye sürüklendiklerini görüyoruz. Öyle ki Almanya kendi status quo'sunun alanını aşan devlet biçimlenmelerinin de akla yatkınlıklarına değil ama en azından akla aykırılıklarına gitgide daha çok ortak olmak zorunda kalıyor. Meselâ anayasal rejimin tüm aldatmacalarından böylesine bönce payını alıp da gerçekliklerini hiç paylaşmayan sözüm ona meşrutiyet Almanyası gibi bir ülke daha var mıdır dünyada? Ya da sansürün eziyetine basın özgürlüğünü varsayan Fransız Eylül yasalarının (6) eziyetini katmak bir Alman hükümetinden başka kimin aklına gelirdi? Roma Panteon'unda bütün ulusların tanrılarını bulabilirdiniz; Almanya'nın Kutsal Roma İmparatorluğunda bütün sıyasî biçimlerin günahlarını bulabilirsiniz. Bu eklektizmin daha akla gelmedik ne uç noktalara varacağının teminatı, krallığın feodal ya da bürokratik, mutlak ya da meşrutî, despotik ya da demokratik tum rollerini halkın kişiliğinde değilse de hiç olmazsa kendi kişiliğinde, halk için değilse bile en azından kendisi için oynamaya niyetlenen bir Alman kralının* politik-estetik oburluğudur. Çağın siyasetinin kendi başına apayrı bir dünya oluşturan nakısası olarak Almanya, çağın siyaseti önundeki genel engeli yıkmadan özgül Alman engellerini yıkmayı başaramaz.

*) Friedrich Wilhelm IV

Almanya için ütopik bir duş olan şey **radikal** devrim değil, **insanın genel** özgürleşmesi değil, daha çok, kısmî, **salt** siyasî devrimdir, yapının sütûnlarını ayakta bırakan devrımdir. Kısmî, salt siyasî bir devrim neler üzerinde temellenır? **Sivil toplumun bir kesiminin** kendını özgürleştirmesi ve **genel** hâkimiyetı ele geçırmesi olgusu uzerinde; belli bir sınıfın, kendi **özel** durumundan yola çıkarak toplumun genel özgürleşmesini sağlama işini üstlenmesı olgusu üzerinde. Bu sınıf butün toplumu özgürleştirir ama, bütün toplumun bu sınıfla aynı durumda olması, meselâ paraya ve eğıtime sahıp olması ya da onları dilediği gibi edinebilir olması şartıyla.

Sıvil toplumun hiçbir sınıfı, kendinde ve yığınlarda onu toplumun geneliyle kardeşçesine kaynaştıran, onu toplumun genelınden ayırdedilemez kılan, toplumun **genel temsilcisi** olarak algılanmasını ve onay görmesini sağlayan, taleplerini ve haklarını toplumun hakları ve talepleriyle bihakkın özdeşleştiren, onu sahiden toplumsal akıl, toplumsal yürek yapan bır heyecan saikı yaratmadan bu rolü oynayamaz. Ancak toplumun genel hakları adına belli bir sınıf genel hâkimiyet üzerınde kendisi için hak ıddia edebilir. Bu özgürleştirici konumun zorla ele geçirılmesi ve ondan sonra toplumun tüm kesimlerinin o sınıfın çıkarları doğrultusunda siyasette somürülmesi için yalnız devrimci enerji ve entelektüel kendine-güven yetmez. **Bir ulusun devrimi** ile sıvıl toplumun **belli bir sınıfının özgürleşmesinin** çakışması, **bir** katmanın tüm toplum katmanı olarak kabul görmesi için ayrıca toplumun tüm bozuklukları da bir başka sınıfta yoğunlaşmış olmalı, belli bir katman genel ayakbağı, genel kısıtlılığın ete kemiğe bürünüşü olarak görülmeli, belli bir toplumsal kesım bütün toplumun **ayyuka çıkmış suçu** sayılmalıdır ki o kesimden kurtuluş butün toplumun kendını kurtarışı sayılsın. Bir katmanın kurtuluş katmanı **par excellence*** olması için bir baska katman, tersine, aşikâr biçimde boyunduruk katmanı olmalıdır. Fransız soylularının ve Fransız ruhban zümresinin ifade ettiği olumsuz genel anlam, onlara en yakın ve karşıt konumdaki **burjuva sınıfının** olumlu genel anlamını belirlemiştir.

Oysa Almanya'da şu ya da bu hiçbir sınıf, onu toplumun olumsuz temsilcisi sıfatıyla ortaya çıkaracak tutarlılığa, direşkenliğe, cesarete, acımasızlığa sahip değildir. Kendini bir an ıçin bile olsa halkın ruhuyla özdeşleştirecek ruh engınlığıne, maddi

*) Kelımenin tam anlamında -Ç

gücü siyasi şiddete dönüştürecek coşturucu dehaya, ya da hasmın yüzüne karşı, «**Hiçbir şey değilim ama her şey olmalıyım!**» diye meydan okuyacak cesarete sahip herhangi bir katman da yoktur. Alman ahlâkının ve dürüstlüğünün ana damarı, yalnız bireyler için değil, sınıflar için de, daha çok, kendi kısıtlılığını öne süren ve onun kendisine karşı öne sürülmesine rıza gösteren o **alçak gönüllü benciliktir.** Bu yüzden Alman toplumunun değişik kesimleri arasında ilişki dramatik değil, epiktir. Her biri, ezilirken değil, ezme imkânını ele geçirebildiği bir toplumsal alt tabakayı çağın koşulları onun dahli olmadan ortaya çıkardığı zaman kendini bulmaya, kendine ait hak iddialarıyla diğer kesimlerin yanında yerini almaya başlar. Hattâ Alman orta sınıfının **ahlâkî** konulardaki **kendine güven** duygusu dahi, sadece, bütün diğer sınıfların hödük bayağılığının genel temsilcisi olduğu bilincine dayanır. Bu nedenle Almanya'da yalnız kıraliar tahta **mal à propos*** çıkmıyorlar, sivil toplumun her bir kesimi zaferini kutlamadan önce bir yenilgiden geçiyor, karşısındaki engelleri aşmadan önce kendi engellerini geliştiriyor, gönlü yüce özünü öne sürmeden önce küçük hesapçı özünü öne sürüyor. Böylece büyük bir rol oynama fırsatı hep daha ele geçmeden kaçıyor, her sınıf bir üstündeki sınıfla mücadeleye girişir girişmez bir altındaki sınıfla mücadeleye sürükleniyor. Bu yüzden prenslikler kırallıkla, bürokrat soyluyla, burjuva hepsiyle birden savaşmaktadır; bu arada proletarya da şimdiden burjuvaziyle savaşmaya koyulmuştur. Orta sınıf özgürleşme düşüncesini kendi görüş açısından benimsemeye daha yeni cesaret ederken toplumsal koşulların gelişmesi ve siyasî teorinin aldığı yol o açının kendisini çoktan eskitmiş ya da en azından şüpheli kılmıştır.

Fransa'da bir insanın birşey olması, onun herşey olmayı istemesine yeter; Almanya'da insan her şeyden feragat etmek zorunda kalmamak için hiçbir şey olmamak zorundadır Fransa'da kısmî özgurleşme evrensel özgürleşmenin temelidir. Almanya'da evrensel özgurleşme her türlü kısmi özgürleşmenin **conditio sine qua non'udur**** Fransa'da aşamalı özgürleşmenin bir gerçeklik, Almanya'da ise imkânsız oluşu topyekûn özgürlüğü doğuracaktır. Fransa'da halkın her sınıfı **siyasette ülkücüdür,**

*) Hiç münasebeti yokken —Ç
**) Olmazsa olmaz şart —Ç

kendini her şeyden önce belirli bir sınıf olarak değil, toplumsal ihtiyaçların temsilcisi olarak görür. Bu nedenle **kurtarıcı** rolü dramatik bir hareketle Fransız halkının çeşitli sınıflarının birinden diğerine aktarılarak sonunda sıra öyle bir sınıfa gelir ki, o sınıf insanın dışında yatan, ama yine de insan toplumunca yaratılan belli öncülleri gözeterekten toplumsal özgürlüğü gerçekleştirmek yerine, insan hayatının tüm koşullarını toplumsal ozgürlük öncülu temelinde örgütler. Manevî hayat pratikten ne denli uzaksa pratik hayatın maneviyattan o denli nasipsiz olduğu Almanya'da ise, tersine, sivil toplumun hiçbir sınıfı **âcil** durumunun, **maddî** zaruretin, **zincirlerinin** baskısıyla zorlanmadıkça ne genel özgürleşmeye ihtiyaç duyar, ne de onu gerçekleştirmeye gücü yeter.

Nerdedir öyleyse Alman özgurleşmesinin olumlu çıkar yolu?

Cevap: **Kökten zincirlere** vurulu bir sınıfın, sivil toplumdan olup da sivil toplumdan olmayan bir sınıfın; bütün katmanların çözülüp dağılması demek olan bir katmanın; evrensel ıstırabından öturü evrensel bir karakter kazanan, **özel bir haksızlığa** değil, **haksızlığın ta kendisine** uğradığı için **özel bir hakkın** davasını gütmeyen, bundan böyle artık tarihî değil, yalnız **insanî** bir haklılık gerekçesi ileri sürebilecek olan, Alman devletinin sonuç-ürunlerine tek yanlı bir antıtez değil, öncüllerine her yandan antitez oluşturan bir kesimin; nihayet, toplumun bütün diğer kesimleri karşısında kendini özgür kılmadıkça ve böylelikle toplumun bütün diğer kesimlerini de özgürleştirmedikçe özgürlüğünü kazanması mümkün olmayan, tek kelimeyle, insanın **topyekûn yitişi** olduğu için ancak **insanın topyekûn yeniden kazanılmasıyla** kendini kazanabilecek bir kesimin ortaya çıkışında. Toplumun belirli bir katman olarak bu çözülüşü, **proletaryadır.**

Proletarya ancak sanayi hareketinin Almanya'nın tepesinde patlaması sonucu varolmaya başlamıştır, çünkü proletaryayı **kendiliğinden ortaya çıkan** yoksulluk değil, yapay **yaratılan yoksulluk,** toplumun ağırlığı altında mekanik olarak ezilen insan yığınları değil, toplumun, özellikle de orta tabakanın **zor altında çözülüşünün** ortaya saldığı yığınlar oluşturuyor. Bununla birlikte, kendiliğinden ortaya çıkan yoksulların ve Hıristiyan-Cermen serflerin de giderek onun saflarına katıldıkları besbelli ortadadır.

Proletarya, **bugünedek varolagelen dünya düzeninin çözülüp dağıldığını** ilân etmekle **kendi varlığının sırrını** açıklamaktan başka bir şey yapmıyor, çunkü proletarya o dünya düzeninin **bilfiil** çözülüşudür. Proletarya **özel mülkiyetin** olumsuzlanmasını talep etmekle, sadece, toplumun **proletaryanın** ilkesi kıldığı bir şeyi, kendisinin dahli olmadan toplumun olumsuz sonuç-ürunu olarak **onun** yapısında ete kemiğe büründürülmüş olan birşeyi toplumun bir ilkesi katına çıkarıyor. O halde yeni doğmakta olan dunya bağlamında proletarya, Alman kralının varolan dünya bağlamında ata **atım** deyişi gibi halka **halkım** dediğinde sahıp olduğu hakkın aynısına sahip olduğunu görmektedır. Kral, halkı kendisinin özel mülkü ilân etmekle özel mülk sahibinin kral oldugunu beyan etmekten başka bir şey yapmıyor.

Felsefe **maddî** silâhlarını proletaryada bulduğu gibi, proletarya da **manevî** silâhlarını felsefede buluyor. Düşüncenin şimşeği halkın bu saf yürekli toprağına düşer düşmez **Almanların** özgürleşerek **insan** olmaları gerçekleşecektir.

Sonucu özetleyelim·

Almanya'nın **pratikte** mumkün tek kurtuluşu, insan için insanı en yüce varlık ilan eden teorinin bakış açısı doğrultusunda kurtuluştur. Almanya'da **Ortaçağdan** kurtulmak, Ortaçağa karşı kazanılmış kısmî zaferlerden de kurtulmakla ancak mümkündür. Almanya'da **her** türlu boyunduruk kırılmadan **hiç** bir boyunduruk kırılamaz. Almanya **tam** bir devrim yapmadan devrim yapamaz. **Alman'ın özgürleşmesi insanın özgürleşmesidir.** Bu özgürleşmenin **kafası felsefe, yüreği proletaryadır.** Proletarya ortadan kaldırılmadıkça felsefe gerçekliğe kavuşturulamaz; felsefe gerçekliğe **kavuşturulmadıkça** proletarya ortadan kaldırılamaz.

Bütün iç şartlar tamamlandığında Alman **yeniden-dirliş günü** Gal horozunun* çınlayan ötüşüyle ilân edilecek.

1843 sonu ile 1844 Ocağı arasında yazıldı. «Deutsch-Französische Jahrbücher» (Alman-Fransız Yıllığı) 1844'te yayınlandı.

---

*) Fransa nın simgesi. —Ç

NOTLAR :

1) Marx bu makaleyi Hegel'in idealist felsefesi ve siyasî görüşlerinin eleştirel bir tahlilini konu alan ayrıntılı bir çalışmanın giriş bölümü olarak düşünmüştü «Giriş» üzerinde çalışırken kendini Hegel'in felsefe-

sini eleştirmekle sınırlamadı; sadece mevcut ideolojik akımlarla değil, aynı zamanda güncel devrimci süreçlerle de ilgili kendi tavrını belirlemeyi görev bildi.

2) Bu sözden de anlaşıldığı gibi Marx daha önce başladığı Hegel'in hukuk felsefesini eleştiriyi tamamlamak, bu konuda yazmış olduğu 1843 tarihli taslağı bitirip yayına hazır etmek niyetindeydi. Ne ki Alman-Fransız Yıllığı'nın yayınına son verildikten sonra, başka çalışmalarla, özellikle de ekonomik ilişkilerin incelenmesiyle meşgul olduğu için giderek ilk plandan vazgeçti Bunun, 1844 **Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları**'nın önsözünde değindiği daha başka nedenleri de vardı: Hegel'in çeşitli konulardaki görüşlerinin eleştirisini doğrudan bu konuların eleştirel bir tahlili ile bir arada ele almanın doğru olmadığını, bu biçimiyle eserinin «keyfi sistemleştirme izlenimi» vereceğini düşünmeye başlamıştı

Bu görüşlerden hareketle Marx, hukuk, ahlâk, siyaset, vb.'nin eleştirel tahliline ayrı ayrı broşürlerde girişerek bütün çalışmayı idealist, spekülatif felsefeye dair kendi görüşlerini özetleyen bir eleştiriyle tamamlamanın daha iyi olacağı sonucuna vardı. Bununla birlikte çok geçmeden, önce Genç Hegelcilere karşı çıkma gereği kendini dayatınca Marx'ın planları yeniden değişti. Yeni bir devrimci-materyalist dünya görüşünün ilkelerini geliştirme işiyle, Genç Hegelcilerin ve Alman burjuva ve küçük burjuva ideolojisinin diğer temsilcilerinin idealist dünya görüşünün eleştirisini bir arada üstlendi. Sonradan bu işi Marx ve Engels birlikte yazdıkları **Kutsal Aile** ve **Alman İdeolojisi**'nde gerçekleştirdiler.

3) **Hukukta tarihsel okul:** Almanya'da On Sekizinci Yüzyıl sonunda tarih ve hukuk bilimlerinde ortaya çıkan bir akım. Bu okulun temsilcileri (Güstav Hügo, Friedrich Karl von Savigny ve başkaları) soyluların imtiyazlarını ve feodal kurumları tarihsel geleneklerin istikrarını öne sürerek haklı çıkarmaya çalışıyorlardı Bu okul hakkında Marx'ın «Hukukta Tarihsel Okulun Felsefi Manifestosu» başlıklı makalesine bakınız (elinizdeki baskıda Cilt I.).
4) Almanya'da anayasal reform talep eden liberal çevreler, Eyalet meclisleri, her renkten liberal siyaset yazarları, vb kastediliyor.
5) Genç Hegelciler. Hegel'in felsefesinden radikal ateist sonuçlar çıkarıyorlar, fakat aynı zamanda felsefeyi gerçeklikten ayırarak kendi kendine yeten belirleyici bir güce dönüştürüyorlardı. Aslında Genç Hegelciler pratik devrimci mücadeleden gittikçe kaçıyorlardı.
6) Fransız hükümetinin 1835 Eylülünde yürürlüğe koyduğu **Eylül Yasaları** jürinin yetkilerini kısıtlamış, basına karşı sert müeyyideler getirmişti. Periyodik yayınlarda zorunlu depozito yatırımı arttırılmış, özel mülkiyet ve mevcut devlet sistemi aleyhinde beyanlara ağır hapis ve para cezaları konulmuştu
7) **Alman Ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğu** (962-1806) değişik zamanlarda Alman, İtalyan, Avusturya, Macar ve Çek topraklarını, İsviçre ve Hollanda'yı içine alan, her birinde çok değişik politik sistemlerin, yasaların ve geleneklerin geçerli olduğu feodal krallıklar, prenslikler, kilise mülkleri ve serbest şehirlerden oluşma gevşek bir konfderasyondu.

Estetik ve Sanat Kuramı

DANTE, GALİLEİ, EİNSTEİN

Boris KUZNETSOV (*)
Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

Dante-Galilei-Einstein üçlemesinde Einstein'ın adı çağdaş, kuanta-kuramsal görelikçi bir geri dönüşü, geçmişe, yeni, basmakalıp olmayan tasarımlar ışığında klasık bilimin başlangıcına bir bakış denemesini, ilk iki adın içerdiği soruyu yanıtlama denemesini simgeleştirmektedir.

Dante ile Galilei'yi birleştiren nedir, Rönesans-öncesinden Rönesans-sonrasına kadar süren dönemi yönlendiren, Rönesans'ın kaynaklarıyla ondan doğan 17. yüzyıl klasik bilimini birleştiren sürekli düşünce nelerden oluşmaktadır? Bu soruyu çağdaş bilime dayanarak tasarımlarının değişmezliğine ilişkin daha genel sorunlara, «Tanrısal Komedi»den Görelilik Kuramına kadar tüm düşün tarihini etkileyen kesiksiz evrenbilimsel bir düşünceye bağlı olduğunu görürüz.

Yüzyılımızın başlarında Dante'nin evrenbilimini öklidçi olmayan geometrinin düşünceleriyle, daha sonra da doğrudan doğ-

*) Boris KUZNETSOV Profesör, uzmanlık dalı. Bilim Tarihi, Felsefe ve Bilim Ekonomisi Tarihi Yazarın öteki yapıtları. «Einstein Yaşam, Ölüm Ölümsüzlük» «İyimserlik Felsefesi», «Fizikçilerle Matematikçiler için Felsefe Tarihi» vb

ruya Genel Görelilik Kuramıyla birleştirme denemelerine girişildi. «Tanrısal Komedi»nin öklidçi olmayan geometrisi konusunda Weber'in (1905) ve Simon'un (1910) çalışmaları dışında 1922'de Florenski «Geometride İmgesel-olan» başlıklı yazısında, Dante'nin Cehennem, Araf ve Cennet'ten dönerken gözle görülür bir yönde devindiği ve yolculuğunun başlangıç noktasına geldiği uzayı, Einstein'ın eğik uzayı ile özdeşleştirmiştir Dante'nın evrenbilimini böylesine değerlendirmek, öklid-uzaylı klasik bilimi Dante-Einstein dönüşümünden dışlamakta ve üçlememizdeki Galilei adını bir yabancı madde durumuna getirmektedir.

Ama gerçekte bu dönüşüm kesiksizdi ve bunun yanında değişmezlik olarak çok genel bir düşünce ağır basmaktaydı. Galilei'de de uzay belli bir anlamda eğikti- Kendi başına bırakılan gezegenler (Galilei çekim güçlerini tanımıyordu) güneşin çevresinde daire biçimi yörüngelerde devinirler. «Diyalog» yapıtında suredurum devinimi de düz değil, eğıktir. Galilei'nin daire biçimi-kozmik suredurum ilkesinden uzayın, bir gezegenin yörüngesi boyunca homojen olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. İşte ana sorun budur Uzayın homojenliği itkinin sakımında, zamanın homojenliği de enerjinin sakımında anlatımını bulur. Ayrıca Genel Görelilik Kuramı homojenliği dört boyutlu öklidçi olmayan sürekliliğe taşırken, Özgül Görelilik Kuramında ağır basan Enerji-İtki-Tensor'a ilişkin aSkım Kuramı sözde öklidçi dört boyutlu Uzay-Zaman homojenliğini de açıklamaktadır. Böylece, değiştiriye uğramasıyla dünya ile ilgili tasarımların dönüşümünü, değişimini ve evrimini, bir bilim tarihinin varlığını kanıtlayan ve aynı zamanda değişimin kendine özdeş bir dayanağını, tarihsel evrimin bir öznesini oluşturan homojenlik ilkesinin ve (Noether Kuramı nedeniyle) buna uygun Sakım İlkesinin başlangıç değişkelerini Galilei'de buluruz.

Klasik bilimin ve onu izleyen klasik olmayan dönüşumün önkoşulu, yalnız bilimin bu kendine özdeş değişmezliği değildi. Dönüşüm nasıl ki değişmezlik olmadan tüm anlamını yitirirse (ayrıca kendine özdeş öznenin yalnız yuklemi değişir), aynı şekilde dönüşüm olmadan değişmezlik de anlamını yitirir: Sakım yalnız belli bir değişme sırasında amaca uygundur. Galilei homojenlik ve sakım düşüncelerini yüzlerce yıl önce ileri sürmüştu. Peki ama çıkarsamalarının değiştiriye uğraması için bu dinamik ruhu, bu sönmez coşkuyu bilime kim sağlamaktadır? Ve

yalnız çıkarsamaların değil, çıkış noktalarının, yöntemlerin ve üslubun da? Bilginin duygusal fon müziğini, Spinoza'nın «amor intellectualis»ini tüme vardıran donüşümün bu ölümsüz romantizmini bilime kim kazandırmaktadır?

Gezimci(*) düşüncenin dokunaklılığı (Pathos), ister Aristoteles'in evrenbilimindeki «doğal yerler»in yerdeğiştirimi, ister Ortaçağ'daki Ahlak, Mantık ve Güzelliğin, hatta Ekonominin el sürülmez kuralları olsun, evrende duruk bir uyumun aranmasında yatmaktadır. Bu duruk uyum, klasık bilimin (klasık olmayan kuramlarda daha belirgin olarak ortaya çıkan) dinamik uyumuna, entegral bir değişim sırasında yalnız gerçeklik ölçütlerine değil, iyi'nin ve güzel'in ölçütlerine de boyun eğmek zorundaydı «Tanrısal Komedi», ölçütlerin tam olarak değişimini içeren böyle bir Ansiklopedi'dir. Dante Cehennem, Araf ve Cennet'teki yerlere kişileri «yerleştirirken», onlara karşı beslediği yakınlık ve soğukluk duygusundan, ideallerinden ve tasarımlarından, ama her şeyden önce sevgisinden hareket ediyordu. Onun için, dostları için, Cavalcanti için sevgi, insan kişiliğindeki özerkliğin, eşsizliğin ve özgürlüğün, geleneklerden, otoritelerden ve genel kavramlardan oluşan bir özgürlugun en yüce biçimde dışavurumuydu. Bu sevgi, somut, tek kavramların sözcüğün Ortaçağ'daki anlamında gerçekçi bir biçimde genel kavramlara karışmasına değil, yaşayan, çanlı Beatrice'nin eşsiz imgesine, bir simgeye değil, et ve kandan oluşan bu **Bice Partinari**'ye yöneltilmişti. «Tanrısal Komedi» bu anlamda, «Yeni Yaşam»ın dolaysız bir devamıydı.

Dante için Beatrice en genel kavramın, toplam varlığın ve evrenin en somut, en yerel, en renkli bir biçimde cisimlendirilmesidir. Ozan için bir ara Ponte Vecchio yakınlarındaki Lungarno'da karşılaştığı genç Floransalının imgesinden daha somut bir şey olabilir miydi? Nesne dışındaki duşuncenın reel varlığına ilişkin yapıntı, Ortaçağ duşuncesinin bu en resmi yorumu somut, sanatsal, duygusal dünya görüşünü içeren bir düşüncenin bireşimi önünde tutunamazdı «Cennet»in ilk bölumünde Dante dünya ile ilgili tasarımı Beatrice'nin ağzından dınler ve bakışlarını ne bu ağızdan ne de Beatrice'nin zümrüt yeşili gözlerinden ayırabilir. Bu sahne, Rönesans'ın bileşenleri durumuna gelen derin düşüncel ve ruhbilimsel değişimlere bir girıştir;

*) Gezimcilik: Aristoteles felsefesinin Ortaçağ'daki adı (—Ç.)

Ortaçağ düşuncesinin karşıt akımlarına geri dönuşe, somutu savunan adcılığa (Nominalismus) bir giriştir; imgede cisimleşmek isteyen doğa felsefesıne bır giriştir; anlıksal algıya dönüşmek ısteyen sanatsal olarak dünyayı algılamaya bir giriştır

17 Yuzyılda bilimsel duşünce, 15.—16. Yüzyıllarda keşfedilen çok renklı somut dünyadan yüz çevirerek, Newton'un «İlkeler» yapıtında kuru bir şemaya dönüşen tekdüze bir dünyaya yönelmiştir. Ancak 17. ve izleyen 18. Yüzyılın mekaniksel-matematıksel düşüncesi, insanlık tarafından 15.—16. Yüzyıllarda kazanılanların dolaysız bir sonucu, yeni bir biçimiydi. Lagrange'ın denklemlerı, Rönesans'ın kişisel güdüler ve duygularla yuklü gorkemlı kültürunden çok uzakmış gibi görünmektedır; ama Galilei'de, nicel-matematıksel yönseme Dante ıle Giotto'dan kalanlarla kaynaşmıştır. Burada bireyoluş (Ontogenese) kendi yönüne göre bilimin soyoluş'u (Phılogenese) ile aynı zamana rastlamakta, onu geçıcı olarak yoğun ve bu nedenle aracısız görülebilen bir duruma getirmektedir «Diyalog» Rönesans'ın doğa düşünürlerini anımsatmakta, buna karşılık «Görüşmeler»de Newton ile Lagrange sezinlenmektedir. Hatta «Diyalog»da bile Newton ile Lagrange'daki mekaniksel-matematiksel düşüncenin ilk biçimi gorulebilır, ama bunun yanında Newton ile Lagrange'ı anıştıran «kuru şema» deyimı tek yanlı gorunmektedir, çünkü bu şema nedeniyle burada Rönesans'ın renkleri parlamaktadır.

Şımdi «Diyalog»un temel düşüncesine, kozmik bir süredurum ilkesine dönelim. Galilei «Diyalog»da, cismın kendi doğal yerinde aynı kalan yerdeğiştiriminden, gezımci dünya-uyumunun bu temel taşından kendi başına bırakılan cisimlerın aynı kalan hızlarına, dunya ile ilgili kinetik tasarımın temel taşına geçmoktedir. Aynı kalan hız, evrendeki dinamik uyumun temel taşı, «Görüşmeler»in ana konusunu oluşturmaktadır. Burada belirenler: Zamana göre maddi bır noktanın konumunun ilk ve ıkinci turevlerine ilişkin temel örneklerdir; noktadan noktaya ve an'dan an'a gerçekleşen devinim konusunda ayrımsal hesaba (Differentialrechnung) özgü bir tasarımın temel örneğidır; sonsuz küçük parçalardan oluşan sonsuz büyük bir sayının toplamı olarak sonluluğa ilişkin tasarımdır; sonsuz küçük nicelikler tarafından belirlenen bütüne ilişkin tasarımdır; yerel, sonsuz küçük nesnelerde cisimleşen sonsuz çeşitliliklere ilişkın tasarımdır. Galilei'den bu yana sonsuzluk genel kavramlar dün-

yasından çıkmıştır; o artık dolaysız gözlemlenebilen, deneyde yeniden-üretilebilendir. «Diyalog» ve «Görüşmeler»deki düşünsel deneylerde sonsuz küçük, noktaya benzer ve geçici bir varoluş biçimine sahip değişken nicelikler ağır basmaktadır. Genel kavram olarak sonsuzluk yitip gitmemekte, tersine adcı yönden yerel bir «burada-şimdi» ile kaynaşmaktadır. Bu tür bir kaynaşma daha 14. Yüzyılda Paris'li adcılarda kendisini belli etmekteydi ve 15. Yüzyılda Leonardo «resim sanatının bilimsel yönden incelenmesi» ile sanat için uygun bir program hazırlar ve bilim için dinamik bir programla birleştirirken devinimi sanatın konusu durumuna getiriyordu (1).

Ne var ki yerelde, somutta, duyumlananda cisimleşen, mantıksal ve aynı zamanda sanatsal alırlığın (Rezeption) nesnesi olan bu sonsuzluk daha «Tanrısal Komedi» ile insanların düşünce ve duyumuna girmişti. Bu, Dante'den Galilei'ye geçişteki bir değişmezliktir.

Ancak burada, belli yönlerden gezimci olan ve Aristoteles'in evrenbilimindeki «doğal yerler»i anımsatan bir diğer «değişmezlik»le daha karşılaşırız. Floransa Rönesans başyapıtlarının «doğal yer»i olarak kültür tarihinde, yalnız bu başyapıtlar Uffizie Galerisinde ve kentin alanlarında bulunduğu için yer almamıştır. Çağdaşlarımız bugün de Floransa sokaklarında dolaşırlarsa, kendilerine Ravenna'dan sürülenlerin ve Arcetri zindanlarında yatanların gölgeleri eşlik edecektir. Hiçbir trajik yazgı Dante ile Galilei'nin Floransa'ya olan bağını koparamazdı, bu nedenle onun yazgısı da trajiktir. Bu kenti o güne kadar görülmemiş sayıda büyük düşünür ve sanatçının yurdu durumuna getiren Floransa'ya özgü yaşamda özgül-olan neydi? Onlardaki hangi ortak özellikler bu kentin özgüllüğünü yansıtıyordu? Burada söz konusu olan, kültürel birçok alandaki değişmezlikler, bir alandan diğerine geçerken varlıklarını koruyanlardır. Kentin geç-Ortaçağ ve Rönesans dönemlerindeki gelişme özelliklerine, ekonomisine, toplumsal ilişkilerine, siyasal tarihine ve kültürüne ilişkin sorunlara şimdilik girmek istemiyorum; o zaman konu çok yayılırdı. Bir çözümlemenin çıkış noktası ekonomik ve toplumsal gelişmedeki hızlı devinim olmalıdır. Yalnız değişimlerin hızı değil, deyim yerindeyse devinimin aşaması ya da nitel değişimlerin derinliği: yani kuralların ortaklığı ve süredurum gücü (daha doğrusu «süredurum niceliği»), ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel değişimler yüzünden nasıl bozuldukları ol-

malıdır. Floransa resim sanatında yalnız konu, renkler ve kompozisyon değil, perspektif ilkeleri de; üretimde sal verimlilik ve tezgahlarla su çarklarının sayısı değil, yapım (Konstruktion) ilkeleri de; bilimde yalnız aydınlatılan sorunların sayısı değil, bilimsel açıklamaların çıkış ilkeleri, hatta bunlara ilişkin kavramlar da değişmiştir. Devinimin aşaması ne denli yüksek olursa, bilim ve davranışın ilkeleri ne denll genelleştirilir ve temel bir duruma getirilirse, bu, diğer kültür türleri üzerinde daha enerjik bir etkide bulunur, diğer alanlardaki yankıları ve etkileri daha güçlü olur. Bilimin duygusal ve estetiksel yankısı, bilimdeki devinimin aşamasıyla orantılıdır; bir ülkenin bilimsel yönden gelişmesi, bu gelişmenin hızına ve genelliğine göre o dönemde ülkeyi niteleyen ekonomik, toplumsal ve siyasal değişimlerin derinliğiyle doğru orantılıdır. Floransa 14.—17. Yüzyıllarda kültürel alanların tümünde derın dönüşümlerin meydana geldiği bir devletti ve bu durum, İtalya'daki diğer kentlere göre, sanatın bilim üzerinde çok daha güçlü etkilerde bulunmasına yol açtı. Sanatın bu etkileri soyut-mantıksal ve duyumsal dünya görüşlerini birbirlerine yaklaştırdı. Logos ve Sensus'daki bu yakınlaşma ve de kaynaşma bılginin temellerinden birini oluşturdu; çünkü kaynaşmanın kimi biçimleri bilgi tarihinde yeni bir aşamanın oluş'u (Genese) anlamına gelmektedir.

Klasik olmayan bir geri dönüşe, Einstein'a, Dante'nin Floransa'dan kaynaklanan dünya görüşüyle Galilei'nin Floransa'ya kök salmış görüşleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi kavrama olanağını sağlayan düşüncelere başvurursak, tüm bunlar bir parça daha somut bir biçimde açıklanabilir.

Gerçi Einstein Floransalı değildi, ama bilimsel düşün'ün özyapısına ilişkin birkaç temel görüş konusunda Floransa ruhuna çok yakın görünmektedir. Einstein 1949'da özyaşamöyküsel notlarında, bilimsel bir kuramın seçimi için iki ölçütten söz eder: Dışsal haklı-çıkarım ve içsel yetkinlik. "Dışsal haklı-çıkarım kuramın deneysel gözlemlere uygun olmasından, içsel yetkinlikse kuramın ad hoc hiçbir ek varsayım öne sürülmeden en genel ilkelerle olan doğal mantıksal bağından ileri gelmektedir (2).

Görelilik kuramı bu ölçütlerin bir bireşiminden oluşmuştur. Klasik mekanik dışsal haklı-çıkarımını yitirmişti, deneysel sonuçlarla çelişkiye düşüyordu. Lorentz kuramı bu sonuçlara uyuyordu. Uzunluğuna doğru devinen bir çubuğun boyundaki

kısalma, bunun için özgül olarak öne sürülen elektrodinamiksel varsayımlardan türetilmiştir. Ama Einstein böyle bir kısalmayı en genel fiziksel saptamalardan, uzay-zaman-süreklilik tasarımlarından, dört boyutlu dünyadan türetmiştir. İçsel yetkinlik ölçütünü Einstein'ın ölçütlerine uyguladıktan sonra bilim tarihine geçersek, oradaki çağdaş ölçütlerin, Floransa Rönesans'ına özgu bilimsel düşün'ün özgülüklerinde en duru biçimde beliren bilginin kesiksiz, en genel özelliklerini tanımlayan doğal, tarihsel-mantıksal bir içermeden (Implikation) başka bir şey olmadığını görürüz.

Floransa, yalnız **Academia del Cimento**'nun dünyayı deneysel yönden kavramanın öncülüğünü yaptığı bir kent değildi. Burası başka hiçbir yerde olmayan bir biçimde doğanın derinlemesine gozlemlendiği, tutku dolu sanatsal duyumculuğun (Sensualismus) kentiydi; burası görsel-olanın dine, dinin de görsel-olana dönüştuğü bir kentti. Dünya burada bir sanatçı gözüyle, ruhsal bir coşkuyla ve güzellik yüceltilerek gözlemleniyordu. Tüm bunlar Ortaçağ adcılığını aşıyordu, ama daha sonraki dönemlerin akla bağlı duyumculuğuna ulaşamıyordu. Burada duyumsal kavrayışla mantıksal araştırmanın karşılaştırılması yapılmıyordu. Böyle bir dünya görüşü, değişime uğramış gerçekcilikle, yani «duyumsal bir gerçekçilik»le değişime uğramış adcılığın böylesine bir birliği yalnız Floransalı sanatçılara özgü değildir. Bu kentin sokaklarını adımlayanlar, bir Botticelli ile bir Lippi'nin yaşayan, canlı temel örnekleri ile göz göze geldiğinde, bu her şeye açık büyüleyici düşünceliliğe, bu temel örnekleri Uffizie'deki tablolarla benzer duruma getiren bakıştaki durulukla düşüncedeki dınginliğin bu büyüleyici birliğine bir değer biçebilirdi.

Ancak dünyaya açık böyle bir düşünce derinliği, derinleştirilmiş, düşünen duyumculuğun yalnız canlı bir yansıması değildir. Sevgiyle ve aynı zamanda kederli bir biçimde geçmişe yönelmek de insancılığın (Humanismus) ruhbilimsel bir bileşeni değil midir? Antıkçağın anıları, antik mirasın ilgi görmesi, duyumlanması ve özleştirilmesi böyle bir bileşen değıl midir? Bilimdeki insancılık «içsel yetkinliğin» önceden gerçekleşmesi, yeni düşünceleri doğal, mantıksal bağlamlar içine yerleştirme çabası değil miydi?

Floransa insancılığı, 14.—16. Yüzyılların insancılığı gibi oldukça karmaşık bir fenomendi ve «insancılık» terimi, her ne

denli birbirlerine bağlı olsa da, Rönesans'ın farklı akım ve eğilimlerini birleştirmektedir Başlangıçta antik elyazmalarının toplanması, **studia humana** konusunda, insanın iç dünyasını ve yaratılarını araştırma konusunda bir ilginin doğmasına yol açtı. İnsancılığın bu genel tanımı daha sonra 16. Yüzyıl doğa felsefesinde yansıdı· Evren artık bir **civita dei**(*) değildi, doğaya da bir **civita terrena**(**) gözüyle bakılıyordu ve onda insanın anlayabileceği gibi ve de yersel, uygulanmış mekanikten aktarabileceği nedensel şemalar aranıyordu. 16. Yüzyıl doğa felsefesi böylece doğayı insancıl duruma getiriyordu.

Bu süreci çağdaş bilimle karşılaştırmak ve 16. ile 17. Yüzyıl bilimindeki insancılığın neyi tanımladığını anlamak için, önce Einstein'ın gerçeklik ölçütleri konusunda, yani dışsal Haklı-çıkarımla içsel yetkinlik konusunda birkaç söz söylemek istiyoruz Bu ölçütler belli ahlaksal bir karşılığa sahiptirler. Bilimsel açıklamaların ideali, ahlaksal bir ideale denk düşmektedir. Dante'de Cehennem'in topoğrafyası, Araf'ın ve Cennet'in yapısı bağlılığın ve yiğitliğin en yüce erdemler olarak benimsendiğini göstermektedir: Cehennemın merkezinde şeytan, ihanet edenleri dişleri arasında tutmaktadır; Araf ile Cennet'teki yerlerin dağıtımı da Floransalı göçmenlerin ahlaksal ideallerine bütünüyle uymaktadır. «Diyalog» yapıtını okuduğumuzda, Galilei'deki bilgiye ilişkin ideallerin, Dante'deki ahlaksal ideallere ne denli yakın olduğunu görürüz Sagredo ile Salviati mantıksal şemalardan ve empirik algılara bağlı kalmaktan vazgeçmekle (dışsal haklı-çıkarmanın tarihsel bir öncelini savunma), ama aynı zamanda durağan yeryüzünün empirik imgesinden çekinmeden vazgeçerek mantıksal tümdengelime bağlı kalmakla da gözleri kamaştırmaktadırlar. Bağlılıkla pervasızlığın **Logos** ve **Sensus** açısından böylesine bir bağı, her zaman ahlaksal bir karşılığa sahip olan bilimsel devrimin temelini oluşturmaktadır. «Diyalog»un karşılığı üçyüz yıl önce «Tanrısal Komedi»de kendisini belli ediyordu; ama bu kavram üçyüz yıl sonra, yani 20. Yüzyılda yeni bir biçim kazanıyordu. Klasik olmayan bilim, dışsal haklı-çıkarımla bilimde köklü değişimlere yol açan içsel yetkinliğinin bireşimini bilimsel bilginin ideali düzeyine yükseltiyordu. Ancak bu bireşimin ahlaksal ideallerle olan bağı bugün o denli

*) Civita dei Tanrı ülkesi (—Ç.)
**) Civita terrena Yeryüzü ülkesi (—Ç.)

açık değildir. Bu nedenle böyle bir bağın aydınlatılması, günümüz biliminin içerdiği ahlaksal değerin belirlenmesi, tarihsel bir geri dönüşü gerektirmektedir.

Bilimdeki estetiksel değer, gerçek-olanla güzel-olan arasındaki bağlam, aynı çerçevede saptanmaktadır. Spinoza ile birlikte özgürlüğü, dış bir itkiyle değil, öznenin içsel varlığıyla belirlenen bir davranış olarak ele alalım. Özne dış dünya ile olan ilişkisini edilgen bir dalınçla (Kontemplation) ya da genel kavramları edilgen bir biçimde algılamakla sınırlarsa, özgürlükten ve bireysel varoluştan yoksun kalır. Bilinç algılanmış-olanın, duyuların ve istencin özerk, etkin bir biçimde değerlendirilmesini içeriyorsa, «cogito» «ago» ile birleşerek «ago ergo sum»a, «ago ergo sunt»a yol açıyorsa, o zaman «cogito» varoluşun bir kanıtı durumuna gelir (cogito ergo sum). Bu nedenle bilginin nesnesi olarak gerçeklik iyi ve güzel tarafından tamamlanırsa, özne ancak o zaman özgürlüğünü ve bireysel varoluşunu elde eder. Ne genel kavramların araştırılması ne de somutun gözlemlenmesi, insanları soyutla ilgilenmekten, Augustin ile Aquin'li Thomas'a göre yaratılıştan günaha düşkünlüğü içinde taşıyan insanı, soyut genel kavramlara sahip somut bir insanla bir tutmaktan kurtaramaz. Bu anlamda Rönesans, ahlaksal ve estetiksel yönden dünyayı duyumlamakla gerçekliği aramanın kaynaşması sayesinde insandaki bireysel varoluşun meydana çıkmasıydı. Bu tür bir kaynaşma 15., 16. ve 17. Yüzyıllara da özgü olmasına karşın, Dante'ye özgü olarak tanımlanabilir; Rönesans'ın tüm merkezlerindeki düşünürlere özgü olmasına karşın, Floransa'ya özgü olarak tanımlanabilir. Tanımlamalar sınırları değil, gerçek-olan, iyi-olan ve güzel-olanın en yoğun ve en duru bireşimlerindeki an'ları, yerleri ve biçimleri saptamaktadır; gerçek-olanın araştırılması da, dışsal haklı-çıkarımla içsel yetkinliğin dünya ile ilgili yeni bir tasarımda yoğun bir şekilde birleşmesidir.

Rönesans estetiği akılcıydı. Bu akılcılık (Rationalismus) (ya da, 17. Yüzyıla oranla Akılcılık-öncesi), estetiksel bir akılcılıktı. Rönesans resim sanatı, kompozisyonun konudaki içsel öze, renkteki, açıklık-koyuluktaki, perspektifteki içsel mantığa giderek daha çok bağımlı kalmakta, o güne kadar kompozisyon için belirleyici olan dış önsel (a priori) geleneklerden ve alegorilerden giderek kurtulmasıyla evrimini sürdürüyordu; bu durum kompozisyondan kurtulmak değil, Spinoza'ya göre kom-

pozisyonun kurtulmasıdır; bir karşılaştırma yaparsak, Rönesans doğa felsefesindeki genel kavramların Einstein'a özgü dışsal haklı-çıkarımın öncelleriyle kaynaşarak, dogma ve otoritenın önsel ölçütlerinden kurtulmasıdır.

Leningradlı tarihçi ve düşünür A Gorfunkel, Andrea da Firenze'nin Santa Maria Novella'daki «Aquin'li Aziz Thomas'ın utkusu» adlı freskinden Raffael'in Vatikan'daki «Atina Okulu»na kadar Rönesans düşüncelerinin evrimi konusunda bir yapıt kaleme almıştır. Ayağını utkuyla İbn-i Rüşt'ün üzerine basan Azız Thomas'ı ile, tam olarak yansıtılan azizler arasındaki topoğrafıksel aşamayla ve Thomas'ın üzerinde uçan melekle Andrea da Firenze'nin freski, sözcüğün Ortaçağ'daki anlamında son derece gerçekçi bir yapıttır. Ancak bu, resim sanatında cısimlendirilen bir gerçekçiliktir ve böyle bir cisimlendirme onu değişime uğratır, adcı yönsemelere yaklaştırır; ayrıca kişilerdeki kesin, tümüyle genel kavramlara bağlı alegoriye son verir. Adcı olan yalnız, son derece bireysel ve hiç de alegorik olmayan İbn-i Rüşt değildir. Freskin tümü, Geç-Rönesans resim sanatını tanıyan bir gözlemciye aydınlatıcı gelecektir: Çağdaşımıza Leonardo'nun, İsa ve çömezlerdeki dış tanrıbilimsel şemanın alegorik anlatımından kurtulmuş bir kompozisyona sahip, ışığa, havaya, renklere ve böylece kişilerdeki özyapının, kişisel-olanın ve eşsiz olanın meydana çıkarılmasına bağlı bir kompozisyona sahıp «Son Yemek» yapıtını anımsatacaktır; ayrıca vurgunun dışsal haklı-çıkarıma değil, içsel yetkinliğe kaydırıldığı, özyapılarla, bireysel-olanla uyumlu bir biçimde birleştirilmiş yeni bir şemanın doğduğu, kendisinden resim sanatının mantığı resmin tüm ayrıntıları çıkan ilkelerin çok renkli duruma geldiği «Atina Okulu»nu anımsatacaktır.

Rönesans şiir ve resim sanatının anlık üzerindeki etkisi, Dante, Leonardo, Telesio ve Giordano Bruno'daki doğa felsefesinin duygu üzerindeki etkisinin diğer yanıdır; bu duygusal etki Galilei'nin «Diyalog»unda alttan alta belli olur ve «Görüşmeler»de pek göze çarpmasa da tümüyle yitip gitmez, tersine bir parça bitmiş-olanda ya da bitmiş gibi görünende, bir parça nesnel-olanda, düşünürün duyumundan, istencından ve davranışından bir parça bağımsız bir gerçek-olanda cisimleşir: Kişiliğin, dönemin ve ülkenin dışavurumu olarak, bilgideki öznenin simgesi olarak üslup, bilginin nesnesine hizmet eden bir yönteme dönüşür. V. Muratov'un bir ara belirttiği gibi, 15. Yüzyıl

Floransa anlıkçılığı içerdiği yüksek değerle, yüksek, sonradan yinelemeyen içsel bir gerilimle daha sonraki akılcılıktan ilkesel olarak ayrılmaktadır (3).

Bilincin duygusal, biçimsel, öznel öğelerini bilimsel yapıta katan bu gerilim, dünya ile ilgili tasarımın derin dönüşüm momentlerinde belirgin bir duruma gelir. Bu tür dönüşümler yalnız dünyanın yapısını tam olarak açıklamakla kalmazlar, gerilimin en yüksek an'ında insan aklının gücünü de gösterirler; bu dönüşümler sözcüğün bilime çok yakın bir anlamında insancılık tarafından etkilenmişlerdir.

Akıl varlığın dinamizmini her zamankinden daha derin bir biçimde kavrarsa, akım dinamizmi o zaman açık seçik ortaya çıkar Bilimsel devrimler, en başta bir dinamizmdeki yeni, daha derin yönlerin saptanması demektir. Görelilik kuramı varlığın dinamizmini, varlığın en etkili bileşeni olarak devinimi meydana çıkarmayı, bu nedenle de derinlemesine tarihsel bir geri dönüşü, tüm düşün tarihinin köklü bir biçimde gözden geçirilmesini biliyordu Görelilik kuramı varlık konusunda eski, Antikçağda formüle edilmiş çıkmazı (Aporie) yüceltiyor, derinleştiriyor, genelleştiriyor ve somutlaştırıyordu: Geçmiş artık yoktur, gelecek de henüz yoktur, şimdiki zaman ise sıfır geçmişle sıfır gelecek arasında bir sıfır sınırdır, yani hiçbir şeyle hiçbir şey arasında hiçbir şeydir. Düşün tarihinin tümü bu çıkmazın aşılmasıdır ve Görelilik kuramı bu konuda önemli bir yer tutmaktadır. Görelilik kuramı varlığın dört boyutlu özyapısını ve geçici, durağan, salt uzaysal, yalnızca üç boyutlu yapının göreli, oranlamaya dayanan, genelde imgesel olan niteliğini meydana çıkarmıştır. «Şimdiki zaman» dört boyutlu dünya nedeniyle üç boyutlu bir enine-kesittir. Varlık zamanı, devinimi, değişimi içermektedir; reel dünya, uzay ve zaman içinde vardır, nedenseldir, varoluşu evrilinemez (irreversibel). Akıl varlığın bir yansımasıdır, dört boyutlu dünya nedeniyle tek boyutlu bir enine-kesittir, bunlarla birlikte devinmektedir ve dünya sürecinin evrilinmezliğini dışavurmaktadır, kendisi de nedenseldir. Spinoza'nın dediği gibi: **ratio sive causa.** Aklın geri dönüşü bir yinelenme değildir, tersine Lenin'in «Felsefe Defterleri»nde tanımladığı gibi evrilinmez bir sarmal devinimdir. Evrenin ve insanlığın tarihi gibi felsefenin, bilimin ve aklın tarihi de evrilinemez Değişmezlikleri dinamiktir. Bilimin sonuçları değil —çünkü değişime uğrarlar—, bu uğurdaki çabalar, düşünce açıklık-

ları ölümsuzdürler ve devrimci işlevlerini yuzyıllarca korurlar. Ruhun ölumsuzlüğü, ancak uzay ve zamanın gerçekliğine ilişkin, gelişen maddi varlığın yansıması olarak akla ilişkin öğretinin ışığında, varlık ve bilgideki canlı diyalektiği cisimlendiren bir öğretinin ışığında anlaşılabilir.

NOTLAR :

1) P. Valéry, Leonard et les philosophes. Les divers essais sur Leonard de Vinchi, Paris 1938
2) A. Einstein, Autobiographical Notes in. Albert Einstein Philosopher Scientist, New-York 1951.
3) V. Muratov, Obrazi Italii, Bd. 1, Moskau 1917

Kaynak :

— «GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN» 1977/2

RUS ANARŞİZMİNE YÖNELİK YERGİSEL BİR SALDIRI: «ECİNNİLER»

Klaus STÄDKE
Türkçesi : Oğuz ÖZÜGÜL

1.

1869 yılı sonbaharında Rusya'dakı bir taşra kentinde gelişen akıl almaz olaylar, bilerek bir kronik biçiminde düzenlenmiş **Ecinniler** romanının konusunu oluşturmakta, öte yandan da tanrı ile şeytan, iyi ile kötü arasındaki insanoğlunun öyküsü halinde açık seçik bir yoğunluk kazanmaktadır. Zaman ve uzam açısından dar bir alanla sınırlandırılmış konu bir cehennem makinesinin inceden inceye düşünülmüş mekanizması gibi işlemektedir. Tıpkı Antik tragedyalardaki gibi kaçınılmaz felaketten sonra başlangıçtaki denge yeniden kurulmaktadır Ancak burada, Aristoteles tarafından tragedyanın önemli bir öğesi olarak görülen arındırıcı etki eksikliğini duyurmaktadır.

Klasik tiyatronun kuruluş biçiminde nasıl temelin bir bölümü görünür duruma geliyorsa, **Ecinniler**'in yapısında da klasik Avrupa romanının geleneği gözden kaçmamaktadır. Bu yüzden insan **Ecinniler**'in Lesage'la(**) ya da 18. Yüzyıl İngiliz yergi

---

*) *Klaus Städke* : Doğumu 1934, 1952 - 1956 Slav Dilleri Eğitimi, 1956 - 1963 Dil Öğretmenliği ve Çevirmenlik, 1964 - 1972 Berlin Humboldt-Üniversitesi'nde asıstanlık; 1972'den bu yana DAC Bilimler Akademisi üyesi 1967' de Felsefe doktorluğu sarını kazanmıştır. Önemli yapıtları· Rus Romantık Öyküleri Antolojisi «Uğursuz Kehanet» Berlin 1969, «Rus Öykülerinin Gelişimi (1800 1825)» Berlin 1971.

**) *Lesage*, Alain René (1668 - 1747)· Fransız yazarı, Türkçede yayımlanan yapıtı Gil Blas de Santillane'ın Maceraları (MEB 1945 - 46) (Ç.N.)

romanlarıyla olan ortak noktalarını ister istemez aramaya başlamaktadır. Ancak tragedya ile yergisel ahlak romanları Dostoyevski'de özgün bir biçim alan iki ana üslup düzeyidir sadece. Kuşkusuz Ecinniler öncelikle 19. Yüzyıl Avrupa romanının dokusu içinde yer almaktadır, ve Goethe'nin Werther'inden bu yana yeni biçimler altında hiç durmadan anlatılan «bir delikanlının öyküsü»nün özel bir bölümü olarak da yorumlanabilir.

Romanda ayrıntılarına girilen toplumsal çelişkiler, edebi gelenekler ve çağdaş ideoloji sistemleri arasındaki çok katmanlı diyalektiği kavrayabilmek için, kitapta anlatılanların ve başka şeylerin değil de neden bunların anlatıldıklarının önce kısaca anımsatılması gerekmektedir: İki genç adam, Nikolay Stavrogin ve Pyotr Verhovenski, İsviçre'den doğdukları küçük taşra kentine dönerler. Her ikisi de insan yaşamının anlamını belirlemeye ilişkin dünya gizini çözme düşüncesine tutkuyla sarılmışlardır: Stavrogin öznel-metafizik anlamda, Verhovenski ise toplumsal ilişkilerin pratik-dünyevi alanında. Böylece bu küçük kent cinayet, yangın ve kargaşayla sonuçlanan bir dizi gizemli ve garip girişimlerin deney alanına dönüşmektedir. Sanki onlarla birlikte şeytan da kente yerleşmiş gibidir. Bunlar yazarın bir yan olaylar dizisiyle desteklediği karmaşık bir öykünün merkezini oluşturmaktadır. Bu yan olaylar, asıl olayları gizemli bir karanlık içinde bırakan yarı saydam bir perdenin yerini tutmakta, son bağlamlar da Verhovenski'nin kenti terketmesi ve Stavrogin'in intiharıyla açıklığa kavuşmaktadır. Ne var ki okurlar bu olayların anlamını, ancak romanın doğuş öyküsünün tarihsel-biyografik ayrıntılarına dayanarak çözebileceklerdir.

1867 yılında Dostoyevski Berlin, Baden-Baden, İsviçre ve İtalya'yı kapsamına alan bir geziye çıkmıştır. Floransa'da Budala'yı bitirdikten sonra Dresden'e geçmiş ve ancak 1871 yazında kesin olarak Rusya'ya dönmüştür. Bu yolculuk da öncekiler gibi oldukça üzücü geçmiştir. Dostoyevski alacaklılarından kaçarken kendisinden, sara nöbetlerinden ve Avrupa kumarhanelerinin birinden ötekine sürüklenmesine neden olan, ancak 1871'de kurtulabildiği kumar tutkusundan kaçmayı başaramamıştır. Yabancı ülkelerde geçen bu yıllar aynı zamanda büyük bir yalıtlanma dönemi de olmuştur. Sadece Rusya'ya yabancılaşmakla kalmamış —ki bu durum onu özellikle bunaltıyordu—, yurt dışında yaşayan Rus göçmenleriyle, yazar ve devrimcileriyle de ilişki kuramamıştır. Kızı Sonya'nın ölümüyle daha da

ağırlaşan bu maddi ve ruhsal bunalımlı durumda Dostoyevski **Ecinniler**'i yazmaya başlamıştır.

Büyük Bir Günahkârın Yaşamı romanının taslağı üzerinde çalışırken Dresden kitaplığında Rus ve Avrupa gazetelerini büyük bir ilgi ile okuyan Dostoyevski günün birinde heyecan verici bir haberle karşılaşmıştır. 12 Kasım 1869 günü Moskova'da, devrimci-anarşist «Halkın Öncü Komitesi» terör grubunun önderi Sergey Neçayev, gruptan ayrılmak isteyen ziraat akademisi öğrencisi İvanov'u pusuya düşürerek öldürmüştür Basının bu politik cinayetle ilgili haberleri o yıllarda Dostoyevski'nin ideolojik tavrına uygun düşen bir malzeme sağlamıştır Batı Avrupa burjuva toplumuna oldugu kadar devrimci anarşizme de yönelik politik nefreti bu olayla adeta büyük ölçüde onaylanıyormuş gibi görünmekteydi. Moskova'da Razumovskiy parkındaki cinayetin üzerinden daha bir ay geçmeden Dostoyevski **Ecinniler**'ın ilk satırlarını yazmaya başlamıştı bile. Dostoyevski nihayet çağıyla ilgili en önemli temayı bulduğuna inanmıştı. 1870 yılı şubatında ozan Maykov'a şunları yazıyordu: «Şimdi enfes bir konuyu ele aldım Bir parça **Suç ve Ceza**'ya benziyor, ama gerçekliğe çok daha yakın ve günümüzün en önemli sorununa değiniyor» (1)

Yaşam Öyküm'le ilgili on hazırlıklar ve taslaklar daha çok bu yeni romanına yaramıştır Dostoyevski gözde düşüncelerinden bir bölümünü güncel bir malzeme uzerinde yerelleştirmek için sanki bu cinayet haberini beklemiş gibidir. **Suç ve Ceza**'da bireyin sorunsalı olarak sınırlı kalan ideolojik cinayet motifi şimdi çok daha geniş bir bağlam içinde irdelenecekti. Yazar Rus devrimci hareketini betimleyerek, kanısına göre hareketin merkezinde bulunan teröristleri halktan ve tanrıdan yalıtlayarak, Batı Avrupa'daki sosyalist düşünceler ve örgütlerle olan «uşakçasına» ilişkilerini ortaya çıkararak bir taşla iki kuş vurmak istiyordu. Romanın ilk bölümünü **Rus Ulağı**'na gönderdikten sonra 8/20 Ekim 1870 tarihleri arasında bir gün başredaktör Katkov'a otantik malzemeyle kendi çalışması arasındaki ilişkiyi şöyle açıklıyordu «Öykümdeki en önemli olaylardan biri İvanov'un Neçayev tarafından öldürulmesidir. Şunu da hemen belirteyim ki İvanov, Neçayev ve cinayetin ayrıntılarıyla ilgili bilgilerimi sadece gazetelerden edindim. Hem daha çok bilgim olsaydı bile tüm ayrıntıları kopya etmeyi duşunmezdim.. Ayrı-

ca ımgelemim kendı yolunu izlemektedır, ve belkı de gerçeklikten büyuk olçüde ayrılmaktadır...» (2).

İmgeleminin «kendi yolunda» gitmesini hangı duşuncenin sağladığını 9/21 Ekim 1870'te Maykov'a yazdığı mektupta açıklamaktadır: «Ulusunu ve ulusallığını yitirenler, atalarına ve tanrısına olan inançlarını da yitirirler. Bilmek istediğiniz romanımın konusu işte budur. Adı da **Ecinniler** ve bu ecinnilerin bir domuz sürüsünün içine nasıl girdiklerini anlatmaktadır.»

«Ecinniler Ruslardan oluşan bır domuz sürüsunün, yanı Neçayev'in, Serno-Soloviç'in vb. ıçine girmiş ve bunlar boğularak ölmüşlerdır ya da mutlaka boğulacaklardır; ama şeytanın terkettiği akıllanmış adam İsa'nın ayakları dibinde oturmaktadır. Böyle olması da gerekir zaten. Rusya'nın yarattığı bir pisliktir bu. Doğallıkla bu alçaklarda geriye, Ruslara özgü hiçbir şey kalmamıştır» (3)

Dostoyevski bu hiç çekinmeden açıkladığı roman-tasarımını daha **Ecinniler**'in ilk yarısını tamamlamadan arkadaşına bildiriyordu. Bu iki mektup romanın son biçimiyle karşılaştırıldığında (son bolüm **Rus Ulağı**'nda ancak 1872 yılı sonunda yayımlanmıştır), o zaman düşunce, taslak ve bıçimlendirme arasındaki çelişkilerin 1870 Ekiminde henüz aşılmamış olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum Dostoyevski'nin 1870 Ekiminden 1871 ilkbaharının sonlarına kadarki mektuplarında çok belirgin bir biçimde görulmektedir. «Çok korkuyorum; sonunu getirebileceğimden endişeliyim; umutsuzluk içindeyim.» Maykov'a yazdığı 2/14 Mart 1871 tarihli bu mektubun son satırlarında şöyle demektedir: «Korkudan bir fare gibi titriyorum. Bu düşünce beni buyüledi... acaba üstesinden gelebilecek miyim, yoksa yüzume gözüme mı bulaştıracağım? Tek tasam bu» (4)

1871 yazında ailesiyle birlikte Petersburg'a dönen Dostoyevski böylece Neçayev davasını yakından izleyebilme olanağına kavuşmuş ve romana karşı ilgisi yeniden artarak büyük bir hızla **Ecinniler**'in ikinci bölümünü yazmaya koyulmuştur. Basında çıkan mahkeme belgelerinin bir bölümünü doğrudan doğruya romanına temel almıştır. 1872 yılının başlarında Moskova'ya giden Dostoyevski, İvanov'un öldürüldüğü Petrovskiy-Razumovskiy parkını ve cesedinin atıldığı küçük gölu çevreleyen mağaraların durumunu yerinde incelemiştir. Moskova'da-

ki bu park 3. kitabın 6 bölümünde betimlenen Şatov'un öldürüldüğü Skvoreçniki parkının aynısıdır.

Buna koşut olarak Stavrogın-süjesı de gelişmekteydi. Ancak Dostoyevski 1871 yılı sonunda ikinci kitabın son bölümü olan **Stavrogin'in İtirafları**'nı redaksiyona teslim ettiğinde romanın dergide yayımlanışı yenidən kesintiye uğramıştır. Katkov bu bölumü yayımlamayı kesinlikle reddediyordu. Romanın bu üçüncü ve son bölümü ancak 14 aylık bir gecikmeyle 1872 yılı sonlarında yayımlanabilmiştir. Romanın doğuş öyküsü, **Ecinniler**'in ilk taslaklardan 1873'te kitap halinde yayımlanışına kadar bir evrim geçirdiğini göstermektedir. Bu evrim süreci içinde kitabın son şekli başlangıçtaki tasarıdan hayli uzaklaşmıştır. Ayrıca karakterlerin ve süjenin son biçimi sanki güç bela uyum sağlıyormuş gibi görünmektedir. O günlerde eleştirmenlerin bir bölümü **Ecinniler**'i bir gazeteci tarafından kaleme alınmış **60'lı yıllardaki siyasal davalar** konusunda bir kronik, başka bir bölümü ise Rusya'daki devrimci «nihilistler»e karşı kin dolu bir yergi, kimileri de genç bir kızın çektiği aşk acılarına ılişkın dokunaklı bir roman ya da sonuçta vicdan azabı çekerek cehennemi boylayan aylak günahkârın Ortaçağ'a özgü gizemli oyunlarının başarısız bir çeşitlemesi olarak görüyorlardı. Son on yıl içinde yayımlanan romanla ilgili taslaklar ve notlar, elyazmasının dergide ve kitap halinde basılmasıyla sadece bir rastlantı sonucu saptanmasının, yazarın yaratıcı ve çelişkili niyetlerine ilişkin tartışmaya bir son verdiği savını neredeyse haklı çıkarmaktadır. Ancak bu görünurde başına buyrukluğun ve düzensizliğin ardında, **Ecinniler**'e çok iyi düşünülmüş, ama oldukça güç kavranabilen bir yapı kazandıran ideolojik motiflerle kompozisyon araçları gizlenmektedir. Maksim Gorki 24.1. 1935 tarihli eleştirisinde bu duruma dikkati çekmektedir: «...Dostoyevski'ye karşı tutumum oldukça uzun bir süre önce oluştu ve artık değişeceğini de sanmıyorum. Ancak **Ecinniler** romanının Academia-yayınevince mutlaka basılmasından yanayım... Dostoyevski'nin romanı öteki birçok kitabından çok daha özenli ve seçik bir biçimde kaleme alınmıştır. **Karamazov Kardeşler**'in yanı sıra **Ecinniler** yazarın en başarılı romanlarından biridır» (5).

2.

Dostoyevski iki karakteri, Nikolay Stavrogin ile Pyotr Verhovenski'yi betimlemekle birçok kitabında çeşitlediği ve ken-

dince nedensel bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunan iki sorunu birleştirmektedir: İstikrar kazanan «özgür» burjuva toplumunda insanın kendini gerçekleştirme olanaklarının azaltılması ve insan varoluşunun bu bunalımına ilişkin teorik ve pratik seçenekler; ki özellikle **Ecinniler**'de Avrupa Sosyalist hareketi bu betimlemenin nesnesi durumuna gelmektedir. Bununla ilgili olarak Rusya'daki gelişmenin de ayrıca ele alınması gerekmektedir: 60'lı yılların sonuna doğru Rus sosyalistleri arasındaki teorik düzeyde bir düşüş görülmeye başlanmış ve Devrimci Demokratların felsefi, sosyolojik ve estetik görüşleriyle ilkeleri devrimci gençlik üzerindeki etkilerini yitirmiştir. Pratik devrimci eylemlere gösterilen ilginin artması ve kendiliğinden, aydınlarca örgütlenmiş bir köylü devrimine bağlanan umutlar, «Halkçılar»ın devrimci çevreleriyle partileri içinde, siyasal programları kısaca entelektüel devrimcilerle bunların yönettikleri kendiliğinden ayaklanan kitlenin karşıtlaştırılması diye özetlenebilecek olan sol radikal-anarşist eylem yandaşlarının çoğalmasına neden olmuştur. 70'li yıllarda eylemde bulunan «Halkçılar»ın önemi küçümsenmemelidir. «Halkçılar» Rus işçilerini ayaklandırmaya başlayarak sadece kendi savaş programlarının tabanını yaygınlaştırmakla kalmamışlar, üstelik Batı Avrupa'daki sosyalist hareketle de geniş bir ilişkiler ağı kurmuşlardır; ne var ki, Marksizmin teorik bilgileri kendilerine yabancı kalmıştır.

Dostoyevski yurt dışındayken ve Petersburg'a döndükten sonra Rus devrimcilerinin gitgide radikalleşmesini, Batı Avrupa ile olan sıkı örgütsel ve düşüncel bağlarını kaygıyla izlemiştir. Neçayev olayı kendisi için simgesel bir nitelik taşımakta ve anarşist terör eylemlerinin zorunlu olarak bir burjuva ideolojisi ilkesinden kaynaklandığına ilişkin varsayımını görünüşe göre onaylamaktaydı Burjuva toplumunun sonuna ilişkin Rusya'yı da kapsamına almaya başlayan çağı, bir seçenek olarak görmeyip, tersine burjuva iktidar ve mülkiyet çabalarının grotesk bir devamı saydığı anarşist bir devrim olasılığı dönemine bir göz atmakla ortaya deccalın zaferini sergileyen pek de tekin olmayan bir görünüm çıkmaktaydı. İşte bu yüzden Stavrogin ve Verhovenski gibi kahramanlar sadece toplumsal bir simge değeri de kazanıyorlardı. Ve **Ecinniler**'de çağın imgesiyle mesel (parabol) arasındaki gerilim işte buradan kaynaklanmaktadır.

Nikolay Stavrogin romanda ilk kez göründüğünde «yirmi beş yaşlarında pek yakışıklı bir gençtir», ve başlangıçta Stav-

rogin'i bize kendi bakış açısından tanıtan anlatıcı için «o zamana kadar eşine rastlamadığı efendi bir adam»dır (6). Bu duruma, genç adamın adeta maskeye benzeyen ve insana tiksinti veren yüz ifadesi bir karşıtlık oluşturmaktadır. Stavrogin'in çocukluk ve ilkgençlik günlerini anlatan bölümün başlığı «Prens Harry» adını taşımaktadır, ki yazar bununla Shakespeare'in aynı adlı oyunundan IV. Henri'nın zevk düşkünü ve başlangıçta herkesçe yanlış anlaşılan oğlunu anıştırmaktadır. Bu Rönesans kişisi halkla ilişkilerinde ruh sağlığını korumaktadır. Haz dünyasıyla amaçlı eylemlerini birleştiren prens Shakespeare'in olumlu karakterlerinden biridir, ve Stavrogin'le karşılaştırıldığında önce benzerlikler göstermesine karşın, daha sonra bilinçli bir karşıtlık etkisi yaratmaktadır.

Dostoyevski kahramanının ikili karakterini vurgulamakta, onu bir yandan «karanlık bir kişilik» ve «canavar» olarak, öte yandan da «gerçekten acınacak bir kişi» ve «gerçek bir Rus karakteri» diye nitelemektedir.

Bir çiftlik sahibesiyle bir generalin oğlu olan Nikolay Stavrogin olaylara karışmadan önce klasık Avrupa roman kahramanlarının tipik gelişim aşamalarından geçmiştir: Mesleki bir kariyer, kuşkulu serüvenler ve dönemin düşünceleriyle idealleri inceleyiş, özel öğretmenler, Petersburg süvari alayı, başkentin eğlence dünyası ve 19. Yüzyılda Rousseau ile Karamzin'in düşüncelerini paylaşan Rusların gözde dinlence yeri İsviçre dağları. Toplumsal eğitimin basmakalıp kuralları Stavrogin'i kusursuz bir efendi olarak yetiştirmiş, ama yarı çılgın bir hale de getirmiştir. Yaşamı öylesine hor görür ki, ne uygunsuz şakalar yapmaktan ne de suç işlemekten çekinir. Çağının gerçekliğini anlamamak ve değiştirmeye çalışmamak için gerekli zekâya fazlasıyla sahip olan Stavrogin gitgide kendi gevşekliğinin ve güçsuzlüğünün bilincine varır. İnandığı için değil, tersine can sıkıntısından ve yaşamı ilgisizce küçümsediğinden anarşist Verhovenski'nin grubuna katılır. Ancak yine de bir beyzade, zayıf karakterli, şımarık bir «efendicik» olarak kalır.

Romanla ilgili ilk notlarda Stavrogin henüz «prens» diye tanımlanırken Dostoyevski şunları yazmaktadır: «Prens can sıkıntısından ne yapacağını bilmeyen, Rus yüzyılının yarattığı bir kişidir. Herkese yukardan bakmakta ve kendine bağlı kalmasını, yani çiftlik sahipleri, batıcılar ve nihilistlerle araya mesafe koymasını bilmektedir... ancak bir soru yanıtsız kalmaktadır:

Bu durumda kendisi neyi temsil etmektedir? Bulduğu yanıt, hiçbir şeyi temsil etmediğidir... Ne var ki, o yüce ruhlu bir kişidir ve bir hiç olmak kendisini tatmin etmemekte, tersine üzmektedir. Hiçbir düşüncel temele dayanmadan sadece can sıkıntısı duymaktadır» (7).

Yazar Stavrogin'i kendilerine örnek alan Kirillov ile Şatov'a, başlangıçta Stavrogin'ın ortaya attığı, ama kendisini heyecanlandırmayan düşünceleri benimsetterek savundurmuştur. Mühendis Kirillov tanrı ve dünya karşısındaki mutlak özgürlüğünü kanıtlamak için, insanlığın mutlu bir geleceği ve yaşam adına intihar etmek zorunda olduğuna inanmaktadır. Ancak Dostoyevski metafizikmiş gibi görünen bu paradoksu önemli bir güncelliğe sahip edebi bir biçime sokmaktadır. Romanla ilgili notlarında şöyle demektedir: «Kirillov'un kişiliğinde, gerçeğe ulaşmak için kendini gecikmeden feda etmeyi öngören bir halk düşüncesi yaşamaktadır. 4 Nisan günü gözleri kapalı ölüme giden mutsuz kişi bile (sözü edlien 4 Nisan 1866'da çar II. Aleksander'e suikast girişiminde bulunan D.V. Karakozov'dur) suikast anında kendi gerçeğine inanıyordu. Her şeyi gerçek için feda etmek — işte bu, günümüz kuşağının ulusal özelliğidir. Tanrı onları kutsasın ve kendilerine gerçeği anlamaları için akıl versin. Çünkü sorun, gerçek kavramından neyin anlaşılması gerektigidir. Bu roman işte bu yüzden kaleme alınmıştır» (8).

Dostoyevski Kirillov-Karakozov örneğinde sadece genç kuşağın tutkuyla gerçeği arayışını değil, bu kuşak içindeki, soyut-mantıksal ve kendince tutarlı önermelerde bulunma yeteneği ile gerçekliğin akıl almaz bir şekilde göz ardı edilişi arasındaki çelişkiyi de sergilemektedir. Doğallıkla bu önermeler ve zorunlu olarak öne süren kişiler de toplumsal gerçeklik karşısında başarısızlığa uğramaktadırlar. Bu durum hem Kirillov'un intihar-kuramı hem de Karakozov'un suikast girişimi için geçerlidir.

Şatov yaşamın anlamını tanrıyı aramada, «tanrıyı kendinde taşıyan» Rus halkında ve dünyayı ahlak yönünden yenileştirmekle görevli tek güç olan Rusya'da görmektedir. Ancak bu görünüşe göre taşkın milliyetçi-gizemli savunuya yine de gerçekçi özellikler karışmaktadır. Şatov'un tanrıyı arayış kavramı oncelikle bu dünyayı hedeflemektedir. Tanrı onun için tüm halkın ve dinin bireşimsel kişiliğidir (licnost), bu halkın iyi ile kötü hakkındaki canlı tasarımıdır. Toplumsal ahlak sistemi olma işlevini yerine getiren tanrı ve din, yeni bir toplum için aslında

temel oluşturmayan bilim ve akıl karşısında dengeyi sağlamaktadır. Bu açıdan ele alındığında Şatov'un «Tanrıtanımaz» kavramına, Stavrogin'i nitelerken, nasıl bir sosyal-tarihsel içerik verdiği anlaşılmaktadır: «Siz tanrıtanımazsınız, çünkü bir beyzadesiniz, son beyzade. İyi ile kötüyü ayırt edemiyorsunuz, çünkü kendi halkınıza artık ilgi duymuyorsunuz. Yeni bir kuşak gelecek, hem de doğrudan doğruya halkın bağrından çıkarak ve siz onu hiç anlamayacaksınız» (9).

Kendisini etkilemeyi başaramayan Kirillov ve Şatov'la konuştuktan sonra Stavrogin manevi kişiliğini yitirdiğini farketmektedir. Gelecek tasarıları her ne kadar karşıt ve verimsiz olsa da Kirillov ile Şatov dünyayı değiştirmeye tutkuyla hazır oluşları nedeniyle Stavrogin'in karşısında yer almaktadırlar. Onlar gerçeği aramaktadırlar ve düştükleri büyük yanılgılara karşın, gelecekte akılla tutkuyu anlamlı bir şekilde birleştirecek olan devrimci gençliğin öncüleridirler. Stavrogin ise yenilmiş, çaresiz bir biçimde ahlaki nihilizmine teslim olmuş, kendi kendini yok etmenin çekiciliğine kapılmıştır. Apokalips'teki karar romanda onun için verilmektedir: «Ne soğuksun ne de sıcakkanlı; sadece ılıkkanlı olduğun için çıkarıp atacağım seni bağrımdan.»

Stavrogin figürü **Ecinniler**'in doğuşundan önce tip ve karakter olarak çoktan biçimlenmişken, romanın ana çizgileri daha çok genç Verhovenski figürünün etkisi altında ortaya çıkmıştır. Yazar romanla ilgili notlarında onu «Neçayev» diye tanımlamakta, böylece bu temel örneği gözden kaçırmadığını belirtmektedir. Bu figürün evrimi, Dostoyevski ile dönemindeki sosyalist hareketin teori ve pratiği arasındaki ilişkilerin ne denli karmaşık ve çok katmanlı olduğunu göstermektedir. Katkov'a yazdığı mektupta Neçayev-Verhovenski hakkında şöyle demektedir: «Pyotr Verhovenski'm ile Neçayev arasında benzerliklerin bulunmaması mümkündür... Bu kişinin elimde yarı komik bir figür haline gelişine ben bile şaştım, bütün olay da bu işte... ancak yalnızca ayrıntı ve geri plan» (10). «Neçayev sosyalist değil, bir asidir. İdeali de kargaşa ve yıkım, 'benden sonrası Nuh tufanı'» (11). Bu notlar Verhovenski'nin romandaki itirafına uymaktadır: «Ben sosyalist değil, bir dolandırıcıyım» (12).

Dostoyevski bilinçli olarak bu temel örnekten uzaklaşıp kahramanının karanlık kişiliğini vurguladığında belirli bir ideo-

lojik tasarımı izlemektedir **Ecinniler**'e ilişkin notlarında «Neçayev'in ilkeleri»ni şöyle özetlemektedir: «Kendi çıkarlarını devletin, ahlakın, dinin ve toplumun üstünde tutmak. Toplum içinde amaçlarına ulaşmak için tüm çarelere (kabaguç, yalan, hile, cinayet, iftira ve hırsızlık) başvurmak» (13). Bu «ilkeler» garip bir fenomene dikkati çekmektedir: Devrimci anarşist Neçayev eylemlerini, Max Stirner'in felsefesindeki kendini korumaya ve tatmin etmeye ilişkin burjuva-bireyci bir ilkeyi temel alarak örgütlemektedir. Neçayev-Verhovenski ile kuramcısı Şigalev'in çizdikleri sahte-sosyalist toplum düzeni tasarısında burjuva ideolojisinin bir ilkesi —kişilik ideali olarak sınırsız iktidar ve mülkiyet çabası ile buradan doğan deha ve kitle arasındaki doğal çelişkiye ilişkin yapıntı— aşırı biçimlere sokularak **ad absurdum**'a vardırılmaktadır. Verhovenski'nin çağın sosyalist kuramları karşısında açığa vurduğu nefreti de ilginçtir: «Bence bütün bu kitaplar, Fourier'ler, Cabet'ler... bütün bunlar, yüzbinlercesi yazılabilecek roman gibi şeylerdir, estetik bir şekilde zaman geçirmekten başka bir şey değildir» (14). Kendisi için, genel bir yıkımdan sonra, Şigalev'in sosyalizmle artık ilgisi bulunmayan eşitlik ilkesidir geçerli olan sadece: «Şigalev... Fourier'den daha cesur, Fourier'den daha güçlü... O eşitliği buldu. Şigalev'de herkes köle ve kölelikle eşit. Daha da olmazsa iftira ve cinayet, ama önemli olan-eşitlik» (15). Böylece sosyalizm artık bir maske, bir bahane yerine geçmektedir. Örneğin Huxley'in **Yeni Dünya**'sında (1932) betimlenen 20. Yüzyıldaki olumsuz sosyal düşüklüklerin ve de faşist toplum kuramıyla pratiğinin dahicesine öncelenişi bu noktada özellikle belirgin bir duruma gelmektedir.

Verhovenski uydurduğu eşitlik yalanı için sahte bir veliahta gereksinim duymaktadır. Mariya Lebyadkina'nın Stavrogin'in kişiliğinde gördüğüne inandığı sahte prensin çarlık tacını giymesi de gerekmektedir; tıpkı **Karamazov Kardeşler**'de Büyük Engizisyoncunun herkesi aldatarak İsa'nın yerini alması gibi.

Sosyalist kuramların yetersizliği karşısında Dostoyevski'nin uğradığı düş kırıklığı ve sahte-sosyalist bir devrimden duyduğu tiksinti uzun süre etkilerini sürdürmüştür.

Bu noktada Marx'ın düşülküsel sosyalizme yönelik eleştirisini anımsatmak yararlı olacaktır. **Ekonomi-Felsefe Elyazmaları**'ndaki özel mülkiyeti tanımlayışı yalnız burjuva ulusal ekonomisini değil, «mülkiyetsizlikle mülkiyet arasındaki karşıtlığın

önemsiz» olduğu eşitlikçi «kaba komünizm»i de hedef almaktadır: «Bir yandan maddi mülkiyetin egemenliği onun (kaba komünizmin) karşısında öylesine büyüktür ki, özel mülkiyet olarak herkes tarafından sahip olunmaya elverişli bulunmayan her şeyi yok etmek ister; zora başvurarak yetenekten vb. yalıtlanmak ister. Fiziksel, dolaysız mülkiyet onun için yaşamın ve varolmanın tek ereğidir... Özel mulkiyetin ilk olumlu kaldırılışı, yani kaba komünizm, kendisini olumlu ortaklık olarak kabul ettirmek isteyen özel mülkiyet alçaklığının görünüş biçimlerinden biridir sadece» (16). Bu «kaba komünizm» kapitalizmin basit bir şekilde olumsuzlanmasıdır yalnızca ve bu biçimiyle kapitalizmle aynı düzeyde bulunmaktadır. Kapitalizmin temel yasaları, Marx-öncesi sosyalizm kuramları ve Rusya ile Avrupa'daki devrimci örgütlerin anarşist eylemleri arasındaki işte bu içsel bağı Dostoyevski şaşılacak bir kesinlikle saptamıştır.

Ecinniler'in kitap olarak yayımladığı 1873 yılında Marx, Bakunin'in ve Rusya'daki temsilcisi Neçayev'in anarşizmini acımasızca eleştirerek Neçayev-olayının nedenleri üzerine bir inceleme kaleme almıştır. Marx 1869 yılında Mihail Bakunin tarafından kurulan anarşist Uluslararası Sosyalist Demokrasi Birliği'ni, «kendi kısıtlı düşüncelerini utanmadan Birliğimizin (Uluslararası İşçi Birliği) kapsamlı programının, görkemli çabalarının yerine geçirmeye çalışan» (17) bir guruh olarak nitelemektedir. Marx Neçayev-olayını da ele alarak şöyle sürdürmektedir sözlerini: «Bu guruh nihayet Rusya'da Uluslararası İşçi Birliği'nin yerini alarak onun adı altında dolandırıcılıklar yapmış, adi suçlar ve bir de cinayet işlemiştir; hükümetle burjuva basını bütün bunlardan Birliğimizi sorumlu tutmaktadır. «Marx bu örgüte özgü anarşist düşüncelerin burjuva kökenini açığa çıkarmıştır (Bakunin'deki dünya imgesinin, Proudhon'la Marx Stirner'in eklektik bir şekilde bir araya getirilen düşüncelerine dayanması bir rastlantı değildir).

«Her şeyi biçimsizleştirmek isteyen, her şeyi yıkan bu anarşistler burjuvazinin ahlaksızlığını aşırı şekilde abartarak anarşiyi ahlakın içine de taşımaktadırlar.» Marx'a göre «Birlikçi (Bakunin'in Birliği) ahlak» «tümüyle Hıristiyanlıktan kaynaklanmaktadır» ve «katolik, yalnız İncil'e dayanan ve kutsal Roma kilisesinin yerine kendi koyu anarşist ve her şeyi yıkan devrimlerinin 'kutsal edimleri'ni» (18) geçirmektedirler.

Marx'ın Bakuninci «Birlik»e yönelik sert eleştirisi ve Neçayev-olayını değerlendirişi, eleştirel gözlemlerini, özellikle geleceğin toplumuna ilişkin sosyal adalet ve etiksel uyum ideallerine bağlı kalınmayışını konu alan ana motifi romanının estetiksel gerçekliğine uyarlayan Dostoyevski'yi onaylamaktadır. Dostoyevski sosyalist kuramla Avrupa'daki pratik devrimci hareket arasındaki bağı, Marx-öncesi sosyalizm perspektifinden düşülkücülerin düşünceleriyle Rus anarşistlerinin devrimci programları arasındaki ilişkide görüyordu ve toplumla ilgili güncel olayları sezme yeteneği de işte bu noktada iyice belli oluyordu. Bakunin gibi zorbalarla Neçayev-Verhovenski gibi «dolandırıcılar»ın pratik uygulamaları karşısında kuramın güçsüzlüğü Dostoyevski'yi, bir devrimde maddi değerlerin köklü bir şekilde yeniden dağıtımının insanlığın etiksel gelişimine yararı olacağına daha çok bu gelişimi engelleyeceğini düşündüğü için, sosyalizmin uygulanabilirliği konusunda doğallıkla kuşkuya düşürüyordu. Kuramın güçsüzlüğü Dostoyevski'ye göre, etiksel ya da etiksel-dinsel boyut düşülküsel sosyalizm idealinden dışlandığı için ileri gelmekteydi. Bu idealin büyüsünden daha sonraki yapıtlarında da kurtulamadığını Dostoyevski'nin, Neçayev-olayını çılgın bir fanatiğin cinayeti olarak göstermeye ve devrimci düşünceleri gençliğe kötülemeye çalışan gazetecilere verdiği yanıttan anlaşılmaktadır: «Ben de eski bir Neçayevciyim... ben de idamdan döndüm, inanın ki o zaman aydın kişiler arasında bulunuyordum... her halde bir Neçayev olamazdım, ama gençlik günlerimdeyken Neçayev'i izlemeyeceğime söz veremezdim» (19).

3.

Tarihsel gerçekliğin düzensiz akışını içine alan bir roman dünyasında iki sorunun (Stavrogin-Verhovenski) kenetlenişi, ana motifi daha çok Hıristiyan mitolojisine dayanan mesel (parabol) yapıları içinde gerçekleşmektedir. Görünüşe göre gerçeklik, hakiki insan varlığının genel kuralları için otantik deneyimin kaynağı olmaktan çıkmış, onun yerine etik ve estetik olarak önceden biçimlendirilmiş idealler geçmiştir.

Ecinniler için tasarladığı bir önsözde Dostoyevski bu romanı nasıl kaleme aldığını açıklamaktadır: «Ben herhangi bir kenti, durumu, yaşam koşullarını, insanları, resmi daireleri, ilişkileri ve geleneksel bir yaşam düzeniyle buna uygun Yeni-

çağ'daki dönüşümlerin sonucu olarak kentimizdeki taşraya özgü özel yaşamın bu ilişkilerinde meydana gelen ilginç çalkantıları betimlemiyorum...

Kendimi, hiç beklenmedik şekilde ve ansızın gelişen, hepimizi şaşkınlığa düşüren olağanüstü ilginç bir olayın kronikçisi sayıyorum» (20). Dostoyevski bilinçli olarak Turgenyev, Gonçarov ve Tolstoy'daki yerel ve de tarihsel dipdüzey betimleme geleneğini bir yana bırakmıştır. Topoğrafyası bugün adı Kalinin olan Tver kentini anımsatan romanındaki taşra kenti adeta uzam ve zamanın dışındadır. Romanın tarihsel olarak saptanabilecek kişileri de, rollerini meselin soyutlama düzeyinde oynama yetilerini yitirmeden Rusya'daki herhangi bir taşra kentinin tipik sakinleri sayılabilecek şekilde betimlenmektedirler.

Ecinniler'deki mesel yapısının ana motiflerinden biri de İncildeki şeytan efsanesidir: Şeytan İsa'ya «dünyanın tüm zenginlik ve nimetleri»ni sunar. Ama İsa bunu geri çevirir, çünkü şeytana teslim olmak istememektedir. Bu dinsel öykü Ortaçağ'da, örneğin **Doktor Faust**'ta olduğu gibi, halk efsanelerinin birçoğunda dünyevi bir hale getirilmiştir. Böylece ortaya, efsanenin arka yüzü denebilecek bir çeşidi çıkmıştır: Faust «dünya nimetleri»nden yararlanmak için şeytanla anlaşmaya varır ve sonuçta nedamet getirmemiş bir günahkâr olarak cehennemi boylar. Goethe'nin **Faust**'u felsefi ve sosyal-psikolojik bakımdan şeytan efsanesinin nedensel yapısını yıkmaktadır Şeytanla yapılan anlaşma yaşamın diyalektiğinden kaynaklanmaktadır. Mefisto eleştirinin ve olumsuzlamanın kişileştirilmesi olarak, ama öte yandan yeni edimler için ayartıcı olarak da belirmekte, yani Faust'a dünyayı gezdiren ve tanıtan, sonuçta kurtuluşa da ulaştıran bir araç olarak meydana çıkmaktadır. Faust zamanı kendisi durdurmadığı ve eylemlerinden vazgeçmediği sürece Mefisto yıkıcı etkilerde bulunamamaktadır. Goethe'nin **Faust**'ta şeytan meselinden elde ettiği verimli diyalektik daha romantiklerde sık sık bir yana atılmıştır. Fouqué **İdamlık Adam**'ında anlaşma motifini haz düşkünlüğüne ve ilgisizliğe indirgemiş, Chamisso ise **Peter Schlemihl'in Garip Öyküsü**'nde Mefisto'yu şeytan olmaktan çıkarmış, öteki dünya ile hiçbir ilişkisi bulunmayan, göze çarpmayan, can sıkıcı, ama varlığı zorunlu bir yaratık olarak betimlemiştir. Romanın kahramanının (P. Schlemihl) gölgesini yitirmesi, insanoğlunun maddi mülkiyet pahasına sosyal-tarihsel kişiliğini yitirmesi anlamına gelmektedir. Gölge simge-

si yeni düzenin temel ilkesini, bireyin artık halk, ulus ya da bir ahlak sistemine (örneğin Hıristiyanlık) göre değil, sadece değiştirme değerine göre değerlendirildiği burjuva egemenliğini açığa vurmaktadır. Edebi bir imgenin başkalaşımı bu olguya urkütücü bir şekilde parmak basmaktadır: Burjuva dünyası kendi Mefisto'suna, yani kendi yalın mulkiyet özlemine boyun eğmektedir.

Dostoyevski 60'lı yıllarda Rusya'yı da yavaş yavaş kapsamına almaya başlayan bu süreci geleneksel mesele aktardığında ortaya açık seçik bir parodi çıkmaktadır. Mefisto'nun Stavrogin'e yapacağı yardımlar, olsa olsa beyzadenin geçici heves ve arzularını tatmin etmektir yalnızca: Pyotr Verhovenski Lisa'nın kaçırılmasını düzenler, kürek mahkûmu Fedka Stavrogin'in tehlikeli olmaya başlayan karısıyla durmadan şantaj yapan karısının kardeşini öldürür. Sahte çar tacını giymesi için yapılan teklifi ise Stavrogin boş bir gevezelik olarak geri çevirir; Verhovenski bu tür vaatlerle ancak Liputin gibi mülkiyet hırsına kapılmış, kıskanç küçük burjuvaları kandırabilir (romanın ilk taslaklarından biri **Kıskançlık** adını taşımaktadır).

Geleneksel mesel önce yalnız işlenen adi bir suç ve küçük burjuva-anarşist sahte bir devrimcilik alanında gerçekleşmektedir. Stavrogin ise geleceğe dönük bir düşünceyle cezasını çekmesini sağlayacak ve aynı zamanda kahramanlıkta bulunmasına olanak tanıyacak bir «eylem»in (podvig) özlemini duymaktadır; ne kı Mefisto'nun bu alanda sunacağı bir şey yoktur. Ancak İncil'in olanakları çok daha geniştir: Böylece romanın ana düşüncesi, yani domuz sürüsünün içine girmiş şeytan efsanesi, hem Verhovenski'nin çevresinde radikalleşen küçük burjuvaziyi hem de yeni kapitalist ilişkiler düzenine uymaya çalışan liberal soyluları kapsamına almaktadır. Ne var ki, romanın dokusunun tutarlı mantığı içinde sonuçta «akıllanmış adam»a kurtarıcının ayakları dibinde yer kalmamaktadır. «Ecinnilerce baştan çıkarılma» tehlikesi atlatılmış değildir. Baştan çıkarıcı Verhovenski yeni serüvenler peşinde yolculuğuna devam etmektedir. Dostoyevski romanın konusu içinde her iki efsane motifini, şeytana kapılma ve şeytanın defedilmesi motifini tek bir bağlamda ortaya koymakta, böylece Stavrogin ile Verhovenski sorununu birleştirmektedir. Geleneksel mesel yapısı işlevsel olarak gerçekçi bir romanın yapısı içinde yer almaktadır. Efsane, Dostoyevski tarafından günün gerçekçi imgesinin sergilendiği

bir yapıya dönüşmektedir. Dostoyevski burada öncelikle tekrar dine yönelmeyi değil, yaşadığı çağda tüm kötülüklerin başı olan, burjuva düzeninde mülk sahiplerinin idealinden türemiş halk düşmanı ahlaki bir nihilizmi hedeflemektedir. «Bir yandan açıkça ve kuşkuya yer bırakmayacak şekilde suç işlerken, öte yandan kendini kötü bir insan saymamak ve üstelik zaman zaman gerçekten kötu biri olmamak — işte bugün bizim bütün talihsizliğimiz buradan kaynaklanmaktadır» (21). Dostoyevski'nin nihilistleri, yanı hiçbır dayanağı kalmamış beyzade ve iktıdar hırsıyla gözü dönmüş kuçük burjuva sadece Rus kapitalizminin tarihinde yer alan tipik kişiler değil, aynı zamanda klasik Avrupa roman kahramanlarının ürkütücü karikatürleridirler ve geç-burjuva edebiyatındaki yabancılaşma sorununu öncelemektedirler

4.

Yazarın sağlığında yayımlanmamış olan ve 1921 yılında adeta yeniden keşfedilen **Tihon'da** başlıklı, ya da daha çok **Stavrogin'in İtirafları** diye bilinen bölüm kısaca ele alınmazsa, romanın analizi eksik kalacaktır. Bu bölümün Moskova'da, edebi bir olaya dönüşen ilk kez kamuya okunuşunu dinleyicilerden biri şöyle anlatmaktadır: «Nikita-bulvarındaki 'Basın Evi'nin toplantı salonu. Bir duyuru: **Stavrogin'in İtirafları**. Konuşmacı. Brodskiy; okuyucu: Sanatçılar Tiyatrosu oyuncularından Leonidov. Daha saat yedide kapının önünde oluşan uzun bır kuyruk. Kapının açılmasını bekleyiş. Ardından salonda bekleyış Nihayet saat ona geldiğinde Bakunın'in itiraflarının yayımcısı V. Polonskiy, konuşmacı Brodskiy ve Leonidov sahnede yerlerini aldılar. Salon kızlı erkekli gençlerle dolu, aralarda daha yaşlılar da göze çarpıyor. Locaların birinde Steklov, kuliste Litovskiy, Bıryusov. . Brodskiy dahinin, elyazmasının sayfalarına sinmiş urkutucu soluğundan söz ediyor... Sinirler kopacak gibi gergin...» (22)

20. Yüzyılın başlarında biçimlenen Dostoyevski-imgesinin etkisini açık seçik duyuran böyle bir ortamda okunan bölüm dinleyicilerde düş kırıklığı yaratmıştır. Devrimden sonraki bu ilk yıllarda edebiyat olaylarını büyük bir dikkatle izleyen dinleyiciler daha fazlasını, belki de yazarın tüm yapıtları için bir anahtar yerine geçecek şeyleri beklemişlerdi. Ne var ki metin pek öyle şaşkınlık uyandıracak açıklamalarda bulunmuyordu.

Stavrogin'in İtirafları 2. kitabın 8. ve 9. bölümleri arasında rahatlıkla yer alabilirdi. Stavrogin, Pyotr Verhovenski'nin kuracağı toplumda ona sunduğu çar rolünü geri çevirerek ertesi gün kent yakınlarındaki bir manastıra çekilmiş olan piskopos Tihon'u görmeye gitmektedir. Verhovenski'nin ayartıcı teklifine, Stavrogin bir itirafta bulunarak kendini feda etme önerisiyle karşılık vermektedir.

Bu bölüm romanın görünüşteki konusu için pek önem taşımamaktadır. Matreşa-olayı Stavrogin'in başından, romandaki olaylardan önceki günlerde geçmekte ve piskopos Tihon'dan bir ara Şatov kısaca söz etmektedir. **İtiraflar'la** roman arasındaki içsel bağ sadece, Tihon'a kendi bilinç yapısını betimleyen ve Petersburg'da kaldığı günlerden bu yana kendisini rahatsız eden vicdan azabını sezdiren Stavrogin'in kişiliğiyle açıklığa kavuşmaktadır. Tihon, Stavrogin tarafından işlenen suçun korkunçluğunu onaylamaktadır: «...küçük bir çocuğa yapılandan daha büyük ve çirkin bir suç olamaz...» (23). Bu sınırın aşılmasından sonra, görünüşe göre, Stavrogin için tekrar kendine ve topluma dönme olanağı kalmamıştır artık. Svidrigaylov'un (*) yazgısıyla olan benzerlik gitgide kaçınılmaz bir hale gelmektedir. Stavrogin'in başından geçenler **İtiraflar'ın** merkezi durumuna getirilirse, o zaman zorunlu olarak ortaya iki soru çıkmaktadır: Söz konusu olan, işlenmiş bir suçun psikanalitik yönden araştırılması mıdır, yoksa bu suç sadece «Suç ve Ceza» konusunda felsefi-metafizik bir diyalog için bir çıkış noktası mı oluşturmaktadır? Bu sorunlar her iki yönde de araştırılmıştır. Örneğin Evnın çözümü hâlâ, romanın, «düşüncel dayanağı» olarak dinle tanrıtanımazlık arasındaki *felsefi çatışkıda* aramaktadır (24). Oysa bu yerini bulmayan basitleştirmeyle yapıtın ve de **İtiraflar'ın** toplam yapısının çerçevesi gereksiz yere daraltılmaktadır. Gerçekteyse bağlamlar çok daha karmaşıktırlar.

Stavrogin Tihon'da yerleşik inanç kategorilerinden oluşan bir sistem bulacağına inanmakta ve piskopos, inanmışlıktan gelen bir tanrıtanımazlığı dünyevi umursamazlığa yeğ tuttuğunu söylediği zaman şaşkınlığa düşmektedir. Çatışkının öteki yanındaki Hıristiyan inancına ilişkin kavram da soyut dinsel yönden tanımlanamamaktadır. Dostoyevski romanla ilgili notlarında

---

*) «Suç ve Ceza» romanının kahramanlarından, intihar ederek yaşamına son vermektedir (Ç N).

dinselliği halkın ahlak tasarımlarıyla birleştirmektedir. Romanda da Şatov benzeri şekilde düşünceler ileri sürmektedir. Felsefi-dinsel çatışkının ardında demek ki tarihsel-sosyal bir davranış tarzı gizlenmektedir, ve Tihon'da bölümü, içinde tarihsel gerçekliğin yoğunlaştığı edebi bir mesele dönüşmektedir. Dostoyevski'nin mektuplarında ve yazılarında genellikle polemik halinde abartılmış soyutlamalar olarak beliren kavramların karşıtlığı (İsa-gerçek, dın-tanrıtanımazlık), çoğulcu roman dünyasında ortadan kalkmaktadır. Düşünceler ve kavramlar yapıtların yapısına ilişkin işlevsel öğeler olarak görünmektedirler.

Dostoyevski'nin **İtiraflar**'ın ikinci bölümünde kahramanına altın çağla ilgili bir rüyasını anlattırması, ilk bakışta bir parça garip gelmektedir, çünkü bunun yapılan itirafla bir ilişkisi yokmuş gibi görünmektedir. Ne var ki, bu rüya mesel düzeyinde bir değer kazanmaktadır.

Altın çağ düşülküsü Dostoyevski'nin yapıtlarında birçok aşamadan geçmektedir. Raskolnikov bile bu düşülküyü kafasından geçirmektedir. **Suç ve Ceza** ile ilgili notlarında yazar kahramanının ağzından şunları söylemektedir: «...İnsanlar neden mutlu değil? Altın çağ çoktan yüreklerde ve kafalarda yer etmiş; niçin böyle bir çağ gelmesin?» (25).

Stavrogin altın çağı, Theokrit'in cennetini konu alan Claude Lorrain'in **Acis ile Galatea** adlı tablosuna göre betimlemektedir. Ancak rüya, çocuksu-duygusal bir ruh durumunu ya da Antikçağ çoban şiirlerinden bir süjeyi yansıtma amacını gütmemektedir. Stavrogin toplumun, aynı zamanda öncesiz-sonrasız insanlık ideali olarak da anlaşılan uyumlu ilk durumundan söz etmektedir. Puşkin bu kavramı anıların ifadesi olarak tanımlamıştır. «Altın çağ düşüncesi yeryüzundeki tüm halklarca benimsenmiştir ve insanların hallerinden hoşnut olmadıklarını, gelecekten bir şey beklemediklerini ve de hiç geri gelmeyecek olan geçmişi düşlemlerinin tüm çiçekleriyle süsledıklerini kanıtlamaktadır» (26). Buna karşılık Dostoyevski gelecekte yeni bir doğuşun reel olasılığını vurgulamaktadır. Yazar Stavrogin'in rüyasında ikinci derecedeki estetiksel bir uyarlama tarzından hareket etmekte ve tablonun yorumunu bir çağdaşına bırakmaktadır **İtiraflar**'ın yapısı içinde rüya ile ilgili görüntüler Stavrogin'ın davranış tarzıyla ilintilidir. Stavrogin uyandıktan sonra, düşgörüntülerini bir kez daha canlandırmak için gözlerini tekrar yumduğunda görüş alanının içine «küçük kırmızı bir örüm-

cek» girmektedir. Bu, bir zamanlar Petersburg'taki odasının penceresinde gözüne ilişen, aynı anda birkaç adım ötedeki odada Matreşa'nın kendini astığını bilmesine karşın istifini bozmadan gözlediği aynı örümcektir. Stavrogin'in caniyane umursamazlığının simgesi olan «küçük kırmızı örümcek» altın çağ rüyasının yeniden canlandırılmasını, «henüz bilinmeyen bir mutluluğun» somut görünümünü engellemektedir. Stavrogin'in işlediği suçla düşgörüntüsünü Dostoyevski'nin temel düşüncelerinden birine ilişkin eğretilemeli bir eşdeğerlik düzeyine çıkaran itirafların mesel yapısı bu noktada son bulmaktadır. **Tihon'da** başlıklı bölüm kendi içinde bir bütün olma niteliğini taşımakta ve **Gülünç Adamın Rüyası** öyküsünü önceliyormuş gibi görünmektedir. Dostoyevski'nin daha sonraki romanlarında büyük bir rol oynayan araya eklenmiş öykü ilkesi Cervantes'i ya da Lesage'ı anımsatmaktadır. Ancak yergisel ahlak romanlarına karşılık ou ekleme öykünün aritmetiksel anlamda genişletilmesi değildir. Araya katılan öyküde, itiraflarda ya da efsanede romanın renkli motif dünyası modele benzer, bir bakışta kavranabilen bir süreç, bir mesel halinde yoğunlaşmaktadır; ancak bu meseli yorumlamak öncelikle geleneksel bir örneğe değil, romanın gerçekliği yansıtan, kargaşaymış gibi görunen olaylarına dayanarak mümkün olmaktadır.

Böylece bir roman tasarısından (Büyük Bir Günahkârın Yaşamı) kalmış olan **Tihon'da** bölümü Dostoyevski'nin asıl amacını açığa vurmaktadır. Romanla **İtiraflar**, çağın imgesiyle mesel arasındaki karşılıklı ilişkiler, romanın önemine ilişkin kimi temel ilkeleri görebilme olanağını sağlamaktadır: Dostoyevski'ye göre varolan toplum yapısıyla, bunun sahte-sosyalist bir devrimle ortadan kaldırılması, ahlaki nihilizm, mülkiyet hırsı ve halkın sessizce çektiği acılara, ahlak kurallarına karşı gösterilen ilgisizlik ilkesine dayanmaktadır. Bu düzenin ortadan kalkması ise, ancak bireylerin ruh yönünden yenileşmelerine ve çığırından çıkmış bir çağda geleceğin uyumlu dünyasına ilişkin bir düşünceyi korumak için tutkuyla çaba göstermelerine bağlıdır. Bütün bunlar hem altın çağ antik ruhunun hem de yeryüzü cennetine ilişkin Hıristiyan tasarımlarının kapsamına girebilmektedirler. Her iki durumda da mitolojik imge edebi eğretilemeye dönüşmektedir. Dostoyevski tasarladığı düşulküsünde pratik dönüşümleri amaçlayan toplum kuramlarından bilinçli olarak kaçınsa bile, yine de hem yeryüzünde uyumlu bir top-

lumu onaylarken hem de bu toplumun Hıristiyan ya da tanrıtanımaz niteliğini kendi kendine sorarken düşülkücülerin düşunce dünyasıyla olan gizli bağını açığa vurmaktadır. **Gülünç Adamın Rüyası**'nda düşülkücü kuramların korunuşunu estetiksel bir imge içinde, hatta yöntemsel bir ilke olarak formüle etmektedir: «İnsanların yeryüzünde yaşama yetilerini yitirmeden guzel ve mutlu olabileceklerini gördüm ve biliyorum... Ben gerçeği gördüm,... ve onun canlı hayali ruhumu ebediyen doldurdu . Şu var ki, cennetin nasıl kurulması gerektiğini bilmıyorum, çünkü bunu sözcüklerle anlatamam. Gördüğüm rüyadan sonra sözcükleri yitirdim» (27).

NOTLAR :

1) F M Dostoyevski, Mektuplar, Piper-Verlag München 1966, s 594.
2) A.g.y., s. 369.
3) A.g.y., s. 372, 373.
4) A.g.y., s. 391.
5) M. Gorki, Bir Okurun Notları, Pravda, 24 1.1935.
6) F.M Dostoyevski, Tüm Yapıtları, Cilt 7, Moskova 1956 - 1958, s 45.
7) Dostoyevski'nin Not Defterleri, Moskova - Leningrad 1935, s 87.
8) A.g.y , s 341.
9) F.M. Dostoyevski, Tüm Yapıtları, cilt 7, s. 271.
10) F.M. Dostoyevski, Mektuplar, Piper - Verlag München 1966, s. 369
11) Dostoyevski'nin Not Defterleri, s 276.
12) F.M. Dostoyevski, Tüm Yapıtları, cılt 7, s 440.
13) Dostoyevski'nin Not Defterleri, s. 279.
14) F.M. Dostoyevski, Tüm Yapıtları, cilt 7, s 425.
15) A.g.y., s 436-437
16) Marx/Engels: Werke, tamamlayıcı cilt 1, s. 533-534.
17) A.g.y., s. 333
18) A.g.y., s. 426.
19) F.M. Dostoyevski, **Bir Yazarın Günlüğü**, yayımlayan A. Eliasberg, cilt 1-4, München 1921 - 1922, cilt 1, s 247-248.
20) Dostoyevski'nin Not Defterleri, s. 249
21) F.M. Dostoyevski, **Bir Yazarın Günlüğü**, cilt 1, s. 252, 253.
22) Yu. Aleksandroviç. **Matreşa Sorunu - Stavrogin'in İtirafları**, Moskova 1922, s 34.
23) Tarih ve Toplum Belgeleri, Moskova 1922, s. 24
24) Karşılaştırınız. F.M. Dostoyevski'nin Yapıtları, Moskova 1959, s. 245-246.
25) F.M. Dostoyevski'nin «Suç ve Ceza» Arşivinden, Moskova - Leningrad 1931, s. 89.
26) Puşkin - Sözlüğü, cılt 2, Moskova 1957, s 158.
27) F.M Dostoyevski, Tüm Yapıtları, cilt 10, s. 440.

KAYNAK :

— Studien zum Russischen realismus des 19. Jahrhunderts, literatur und gesellschaft, Akademie - Verlag Berlin 1973,

Okur Forumu

KÜTLE İLE ENERJİNİN BİRBİRİNE DÖNÜŞMESİNDEN SÖZETMENİN YOL AÇTIĞI SORUNLAR

M. Ali KUNTMAN

Yayınladığımız bu çalışma, modern fiziğin evreni algılayışımıza yaptığı en büyük katkılardan biri olan, kütle - enerji eşdeğerliliği kavramı üzerine doğru ve dikkatli bir açıklama niteliğindedir.

Makalenin eleştiriye açık yanı, yazarın da — ancak dipnotlarda — *değindiği gibi, «enerjinin kütleye dönüşmesinden» söz ederken, fizikçilerin genellikle «enerjinin diğer biçimleri ile duragan kütle enerjisi arasındaki dönüşümü» kastetmeleri ve ancak bu bağlamda özensiz bir söyleyiş biçimi kullanmalarıdır. Yazar bu ayrımı belirlemiş olmakla birlikte, konuyu yalnız dipnotlarda tartışmış, metnin kendisinde ise savını, bu özgüllüğün ötesinde bir çarpıcılık ve kapsamda koymuştur.*

Felsefe Dergisi

Bu yazıda fizikçiler için yeni hiçbir olgudan söz edilmiyor Eğer yazının sonunda verdiğimiz örneklerin yazarları —ki, bunlar arasında tanınmış yazarlar ve uzmanlar çoğunluktadır— «kütle-enerji eşdeğerliği» konusunu yanlış yorumlayan anlatımlar kullanmış olmasalardı, bu yazıyı yazmaya gerek kalmazdı Bu örneklerdeki yanlış

anlatımlar üç biçim altında özetlenebilir (1-9):

«Kütle enerjiye, enerji de kütleye **dönüşebilir.**»

«Madde enerjiye, enerji de maddeye **dönüşebilir.**»

«Kütle, enerjinin yoğunlaşmış biçimidir.»

Şimdi, bu gibi anlatımlar Einstein'ın $E=mc^2$ sinin anlamını dile getirmek amacıyla söylenmişlerse kesinlikle yanlıştırlar. Burada iki tür «yanlışlık»tan söz edilebilir.

1 – Yazarlar doğru bir dil kullanarak bu anlatımlarıyla, kütle ve enerjinin birbirine dönüşmesini **anlatmak** istemişlerdir, fakat yazarların anlatmak istedikleri bu olgu, **kütle ve enerjinin birbirine dönüşmesi olgusu, doğada yoktur,** veya

2— Yazarlar, kütle ve enerjinin **eşdeğerliği** ilkesi ile ilgili olarak doğru düşüncelere sahip oldukları halde, bu düşüncelerini dile getirmek için «yanlış» ya da en hafif bir niteleme ile «özensiz» bir **dil** kullanmışlardır.

Sözü edilen örneklerin çoğunluğundaki yanlışlıklar ikinci türden olabilirler, fakat bu durum sözü edilen yanlışların önemini azaltmadığı gibi giderilmeleri için gösterilmesi gereken çabayı da engelememelidir. Çünkü, dilsel anlatımlardaki yanlışlık veya eksiklikler, anlatanın konuya ilişkin düşünceleri doğru ve tam olsa bile, dinleyenlerce her zaman için yanlış **anlaşılma** tehlikesini taşırlar ve giderek bilimsel önermelerin anlam yönünden de zayıflamalarına yol açarlar. Bu nedenle, dilsel yanlışlıklar bilimlerin kendi uzmanlık konularını ilgilendiren yanlışlıklar kadar önemlidirler. Bütün bilimler gibi fizik biliminin de, bir yönüyle uzmanların kendi aralarında yazıp konuştukları ve geliştirip arındırmaya çalıştıkları bir DİL olduğu düşünülürse, bu tür yanlışlıkların önemi daha da belirginleşir.

Yukarki anlatımların, hangi türden olursa olsun, yanlış olduklarını göstermek için, hiçbir katkıya gerek kalmaksızın A. Einstein ve L. İnfeld'in yazılarından bazı bölümlerin altını çizmek yeterlidir. Fakat öncelikle «dönüşme»nin ne anlama geldiği üzerinde biraz duralım. Buzun suya dönüştüğünü ya da yaprakların yeşil renginin sarıya dönüştüğünü söylediğimiz de ne tür bir olayı anlatmak istiyoruz? Her şeyden önce, buz suya **dönüştüğünde** artık «buz»un varolmadığını, onun yerine aynı özdeksel (maddesel) içeriğe sahip fakat farklı niteliklerdeki başka bir nesnenin: «su»yun geçtiğini görüyoruz. Benzer şeyleri ikinci örnek için de söyleyebiliriz: Yaprakların yeşil rengi sarıya dönüştüğünde artık bir nitelik olarak «yeşil renk» **yok**; onun yerine, başka bir nitelik, «sarı» **var**. Özetle, bu örneklerdeki «dönüşme», bir nesne veya nitelik yok olurken onun yerine başka bir nesne veya niteliğin varlığa geldiği olayları anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Eğer kütle ve enerjinin birbirine dönüşmesinden söz edildiği yerlerde de, yukarki örneklere benzer biçimlerde, kütle ya da enerjiden birisi kısmen veya tamamen yokolurken **onun yerine diğerinin** var olduğu süreçler anlatılmak isteniyorsa, böyle bir yorumun Einstein'ın $E=mc^2$ si ile hiçbir ilgisi yoktur.

Öncelikle, $E=mc^2$ nın herhangi bir tür dönüşme ile hiçbir ilgisi olmayan bir **EŞDEĞERLİK** bağıntısı olduğunu gösterelim. Bunu, Einstein ve İnfeld'in kitaplarından (10, s 191) aldığımız bölümlerle

yapacağız. Einstein ve İnfeld, kütle ile enerjinin eşdeğerliğini anlatmak için şu orneği veriyorlar: «İçinde toplar bulunan bir kutu düşününüz. Kutu da toplar da bizim koordinot sistemimizde durgun haldedirler. Kutuyu hareket ettirmek, onun çabukluğunu artırmak için bir kuvvet gerekir. Eğer kutudaki toplar, tıpkı bir gazın molekülleri gibi, ışığınkine yaklaşan ortalama bir çabuklukla kutuda her yöne hareket ediyor olsa, aynı kuvvet, çabukluğu gene aynı ölçüde mi artıracaktır? Hayır, daha büyük bir kuvvet gerekecektir, çünkü topların artmış olan kinetik enerjisi kutunun direncini (kütlesini) artırmıştır... Kinetik enerji, harekete karşı, tartılabilen kütleler gibi direnir.» Einstein ve İnfeld daha sonra, kinetik enerji ile kütle arasındaki bu ilişkinin, enerjinin diğer biçimleri ile kütle arasında da bulunup bulunmadığını sorguluyorlar (10, s 192): «...Bu, her çeşit enerji için de doğru mudur? Relativite kuramı, kendi temel varsayımlarına dayanarak, bu soruya açık ve inandırıcı bir cevap vermektedir... Her çeşit enerji, hareket değişikliğine karşı direnir; akkor halindeki bir demir parçası, soğuk olduğu zamankinden daha ağırdır; uzayda yol alan bir ışımanın, örneğin güneş ışığının enerjisi ve dolayısıyla kütlesi vardır...» Son cümleciği, altını çizerek bir kez daha yazalım: «...enerjisi ve **dolayısıyla** kütlesi vardır...» Demek ki, nerede enerji varsa, aynı yer ve zamanda ona eşdeğer miktarda bir de kütle bulunur. Enerjinin varlığının kütlenin varlığını içermesi biçimindeki bu ilişki, relativite kuramı içinde, kütle yönünden de, benzer biçimde şöyle dile getirilebilir: Nerede kütle varsa, aynı yer ve zamanda ona eşdeğer miktarda bir de enerji bulunur. Bu iki içerme, bir karşılıklı içerme ile topluca dile getirilebilirler: Bir cismin (sistemin) ancak ve ancak belli bir miktar enerjisi varsa, aynı yer ve zamanda bu enerjiye eşdeğer miktarda bir de kütlesi vardır. Mantıksal karşılıklı içerme simgesi ile bu ilişkiyi Kütle $\leftrightarrow$ Enerji biçiminde yazabiliriz

Bu anlattıklarımız, «kütle-enerji eşdeğerliği»nin matematiksel anlatımı olan $E=mc^2$ tarafından dile getirilmiş değildirler. $E=mc^2$ nin kütle ile enerji arasında belirlediği ilişki, bu karşılıklı içermenin **yalnızca nicel yönü**dür. Buna göre, $E=mc^2$, ne kadar kütlenin ne kadar enerjiye eşdeğer olduğunu bildirmektedir. Enerji ile kütlenin, aynı yer ve zamanda daima birlikte bulunmak zorunda olan nitelikler olduğunun belirlenmesi ise yukarki **yorumlamaları** gerektirir. Bu, yalnızca $E=mc^2$ ye özgü bir durum değildir; bilindiği üzere, tüm matematiksel anlatımlar yorumlanmadıkları sürece belli bir fiziksel olguya karşılık olmazlar. Matematiksel anlatımların fiziksel **anlamları** bu **yorumlanış**larıdır

Einstein ve İnfeld'in yazılarının ışığında, $E=mc^2$ nin doğru yorumunun bir dönüşme ile hiçbir ilgisi olmadığı kesinlikle söylenebilir. Kütlenin ve enerjinin birbirlerine dönüşmeleri, relativite kuramı bağlamında tümüyle yanlış bir yorumdur; bu, her şeyden önce, böyle bir olgunun (kütle ile enerjinin birbirine dönüşmesinin) doğada bulunmaması nedeniyle böyledir.

Şimdi de bu konuyu başka bir açıdan inceleyelim. Enerji ve küt-

lenin eşdeğerliğinin önemli bir başka sonucu, klasik fiziğin madde, alan, enerji ve kütle kavramlarının ve bu kavramlar arasındaki ilişkilerin yeniden yorumlanmasını gerektirmesidir. Bu gelişmeye bağlı olarak, maddenin korunumu ve enerjinin korunumu olarak bilinen iki ayrı korunum yasası yerine tek bir korunum yasası, «kütle-enerji»nin korunumu yasası geçmiştir. Einstein ve İnfeld'in deyişleriyle (10, s. 192): «Klasik fizik iki töz ileri sürüyordu; madde ve enerji. Birincisinin ağırlığı (kütlesi) vardı oysa ikincisi ağırlıksızdı. Klasik fizikte iki korunum yasası vardı: Maddenin korunumu yasası ve enerjinin korunumu yasası... Relativite kuramına göre, enerji ve madde arasında hiçbir köklü fark yoktur, çünkü enerjinin kütlesi vardır ve kütle enerjiyi cisimlendirir. Çağdaş fizikte, iki korunum yasası yerine yalnız bir korunum yasası vardır: «kütle-enerji»ninki. Bu noktayı biraz daha açalım: Eski fizik **nitelik** yönünden birbirinden farklı iki tür varlık kabul ediyordu. Bunlardan maddenin **ayırdedici niteliği** kütle, alanın **ayırdedici niteliği** ise enerji idi ve eski fizikte «kütle» ile «madde» terimleriyle; «enerji» ile «alan» terimleri birbirleriyle eşanlamlı olarak kulanılabiliyordu. Fakat, relativite kuramı ile birlikte, kütle ve enerjinin eşdeğerliği (aynı yer ve zamanda kütle ile eşdeğer enerjinin daima birlikte bulunduğu) anlaşılınca, durmakta olan maddesel bir cismin kütlesiyle orantılı (m_0c^2 kadar) bir durgun kütle enerjisine sahip olduğu ve kütlesi yok varsayılan enerji alanlarının ise E/c^2 kadar kütlesi olduğu ortaya çıktı. Buna göre artık madde ile kütlenin, alan ile enerjinin birbirleriyle eşanlamlı olarak kullanılmaları doğru olmayacaktı. Çünkü, madde, kütlenin yanısıra enerjiyi de, alan ise, enerjinin yanısıra kütleyi de içeren varlıklar olarak tasarlanmak zorundaydı. Madde ile alan arasındaki farka gelince: Bu fark, maddenin «kütle-enerji» ikilisini yoğun biçimde içermesine karşılık, alanın «kütle-enerji» ikilisini seyrek biçimde içermesine indirgendi. Başka bir deyişle, hem madde hem de alan aynı temel nitelikleri (kütle-enerji'yi) farklı yoğunluklarda içeren varlıklar olarak tasarlanmalıydılar. Einstein ve İnfeld'in özlü anlatımlarıyla: «...madde ile alan arasındaki fark, nitel bir fark olmaktan çok, nicel bir farktır...» (10, s. 234). Dahası, madde ile alan birbirlerinden ayrık olarak var olabilen varlıklar da değildiler. Örneğin, maddesel bir noktanın çevresindeki uzayda bir genelçekim alanı, elektriksel bir yükün çevresindeki uzayda ise bir elektriksel alan daima vardır ve «...Alan ile maddeyi kesinlikle ayıran belirli bir yüzey düşünemeyiz.» (10, s. 234). Böylesi bir betimlemeye uygun düşen bir yorum da, MADDEYİ ALANIN yoğunlaşmış biçimi olarak tanımlamaktır. Özetle, relativite kuramı, eski fiziğin «madde-kütle» ve «alan-enerji» ikililerini ayrıştırıp onların yerine, «madde-alan» ve «kütle-enerji» ikililerini getirmiştir. Eski fiziğin, madde (kütle) ile enerjinin (alanın) birbirinden bağımsız korunum yasalarının yerine tek bir korunum yasasının, yani «kütle-enerji»nin korunumu yasasının geçmesi bu gelişmenin doğrudan bir sonucudur.

Şimdi de kütle-enerji eşdeğerliğinin nasıl olup da kütle ile enerjinin birbirine dönüşmesi biçimin-

de yanlış yorumlandığını bu korunum yasası yönünden inceleyelim. Yanlış yorumlamalar, kütle-enerjinin korunumunu kütle ile enerjinin **toplamının** korunumu biçiminde düşünmekten kaynaklanıyor. Buna göre, evrensel olarak (ya da kapalı bir sistem içerisinde) kütle ile enerjinin toplamalarının sabit olması gerektiği, kütledeki Δm kadar **azalmanın** buna eşdeğer miktarda (ΔE kadar) enerji **artışı** ile dengeleneceği ya da enerjideki ΔE kadar **azalmanın** buna eşdeğer miktarda (Δm kadar) kütle **artışı** ile dengeleneceği düşünülmektedir. Bu yoruma göre, bu dönüşmenin nicel yönünü $E=mc^2$ belirleyecek, yani $\Delta E=\Delta mc^2$ olacaktır. Ancak, herşeyden önce bu yorumun karşısında olan iki biçimsel olgu var: Birincisi, birbirine dönüştüğü ileri sürülen şeyler aynı fiziksel boyutlara sahip değiller; ikincisi, eğer birbirine dönüşen niteliklerden (kütle ve enerji) birisindeki artma diğerindeki azalma ile dengeleniyorsa, böyle bir olguyu anlatan matematiksel eşitlik $\Delta E=-\Delta mc^2$ biçiminde olmalıdır. Birindeki **artma** diğerindeki **azalmaya** karşılık oluyorsa, bu zıt ilişki (—) işareti ile belirlenmelidir. Oysa doğru matematiksel betimleme $\Delta E=\Delta mc^2$ biçimindedir. Fakat, bu tür kanıtlar, «sözde dönüşme olgusu»nu yadsımak için hiçbir zaman yeterli olmazlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dönüşme yorumunun yanlış olmasının nedeni, böyle bir olgunun (kütle ile enerjinin birbirine dönüşmesinin) doğada asla gerçekleşmemesidir. Tam tersine, kütle ile enerji aynı anda birarada bulunan ve birlikte var olup birlikte yok olan niteliklerdir.

Doğru yorumun, kütle ile enerjinin birbirine dönüşmesi ile hiçbir ilişkisi olmadığını gördük; fakat «kütle-enerjinin korunumu kanunu» çerçevesinde, **doğru bir dil** kullanmak şartıyla, **«kütle-enerjinin» çeşitli biçimlerinin** kendi aralarında birbirlerine «dönüşme»lerinden tutarlı bir biçimde söz etmek de mümkündür. Bu doğru dil, örneğin şöyle olabilir (11, s. 35): «...Doğada, kapalı bir sistemin **toplam durgun kütlesinin** sabit kalmadığı süreçler vardır. Böyle süreçler için deneysel kanıtlar gösteriyor ki, **durgun kütle ENERJİSİNDEKİ** değişme, kinetik enerjideki veya potansiyel enerjideki değişme ile, sistemin **toplam relativistik ENERJİSİNİ** koruyacak biçimde, tam olarak karşılanır. Bu, nükleer reaktörler gibi bazı uygulamalarda yürürlükte olan süreçlerde, **durgun kütle enerjisinden diğer enerji biçimlerine olan DÖNÜŞÜMÜN** temelini oluşturur.» Bu alıntı, tartıştığımız konuyu doğru bir dil ile özlü bir biçimde anlatıyor. Gerçekten de bu konudaki sorunlardan önemli bir bölümü dilin özensiz veya yanlış kullanılışından kaynaklanmaktadır. Bütün sorun, dönüşmeden sözedildiği yerlerde, enerjinin bir biçiminden (durgun kütle **enerjisinden**) enerjinin diğer biçimlerine olan dönüşüm yerine; kütlenin enerjiye dönüşmesinden söz edilmesinden doğmaktadır. Kütle veya enerjiden birisinin yok olup **onun yerine** diğerinin geçtiği süreçler doğada yoktur. Dönüşümler, durgun kütle enerjisiyle diğer enerji biçimleri arasında olmaktadır. Bu noktayı biraz daha açalım: Kapalı bir sistemin m_0 kadar durgun kütlesi olsun. Durgun kütle, sistemin kinetik enerjisinin ve dış kuvvetlere bağlı potansiyel enerjisinin sıfır olduğu andaki

kütlesidir. Relativite kuramına göre, bu kütleye karşılık olarak sistemin m_0c^2 kadar da durgun kütle enerjisi vardır. Sistemin, bu durgun kütle enerjisinin yanısıra, kinetik enerjisi (T) ve dış-potansiyel enerjisi (V) de olabilir. Bu enerjilerin her biri «kütle-enerji»nin bir biçimidir. Bu üç enerji biçiminin toplamı: $T+V+m_0c^2$, sistemin toplam relativistik enerjisini oluşturur. Aynı sistemi kütle yönünden de inceleyelim: Tartığımızda sistemin toplam kütlesi m_0 dan daha büyük bulunacaktır. Çünkü, kinetik enerji ve dış-potansiyel enerjinin de eşdeğeri olan kütleler, m_0'ın yanısıra, sistemin toplam relativistik kütlesini oluştururlar; $m=m_0+T/c^2+/v/c^2$. Toplam relativistik enerji (E), m cinsinden $E=mc^2$ biçiminde yazılabilir. Özetle,

$E= mc^2 = T+V+m_0c^2$ dir.

Eğer sistem kapalı bir sistem ise, sistemin toplam relativistik enerjisi daima E kadar, sistemin toplam kütlesi de daima m kadardır; E ile m nin birbirine dönüşmesi söz konusu değildir. Fakat, topiam relativistik enerjiyi oluşturan T, V ve m_0c^2 nin miktarlarında, bu üçünün toplamları $E(=mc^2)$ kalmak koşuluyla, değişmeler olması mümkündür. Bu değişmeleri, T, V ve m_0c^2 nin kendi aralarında **birbirlerine dönüşümleri** olarak nitelemek mümkündür, fakat bu dönüşmeye konu olan şeylerin , **üçünün de enerji** olduğuna dikkat edilmelidir. Enerji, başka bir biçimdeki enerjiye; kütle yönünden düşünürsek, kütle, başka biçimdeki kütleye dönüşmüştür, fakat kütle enerjisi hiçbir biçimde dönüşmemiştir.

Çekirdek tepkimeleri bu tür değişmelerdir. Çekirdeğin durgun kütlesi, dolayısıyla durgun kütle enerjisi, azaldığı zaman, bu biçimde azalmış olan enerji, ortaya çıkan parçacıkların (durgun kütle enerjilerinin yanısıra içerdikleri) kinetik enerjileri biçiminde yeniden ortaya çıkar. Örneğin iki temel tanecikten oluşan bir çekirdek modeli düşünelim. Basitliği sağlamak üzere, başlangıçta sistemin kinetik ve potansiyel enerjisinin sıfır olduğunu düşünelim. Buna göre,

$E=mc^2=m_0c^2$; $(m_0=m_1+m_2)$ dir.

Şimdi, herhangi bir tepkime sonucunda iki parçacığın yerine üç yeni parçacığın oluştuğunu ve bunların değişik hızlarla çevreye saçıldığını düşünelim. Parçacıkların her birinin yine belli miktarlarda durgun kütleleri (yani durdukları ve dış kuvvetlerden arındıkları zamanki kütleleri) vardır. Fakat bu yeni ortaya çıkan parçacıkların **durgun kütlelerinin** toplamı tepkimeden önceki toplam **durgun kütleden** daha azdır: $m'_0 < m_0$. Demek ki, toplam durgun kütleye karşılık gelen eşdeğer enerji de azalmıştır. İşte, tepkime sonrasında parçacıkların sahip oldukları kinetik enerjilerin kaynağı bu enerjidir. Durgun kütle enerjisindeki bu azalma, parçacıkların tepkime sonrasında kazandıkları kinetik enerjilerin toplamına eşittir: $-(m'_0-m_0)c^2=-\Delta m_0c^2 = T$. Bu eşitlikteki (—) işareti, eşitliğin anlattığı olgunun bir dönüşme olgusu olmasının sonucudur; gerçekten de burada söz konusu olan, doğrudan doğruya kütle-enerji eşdeğerliği değil, bu eşdeğerlik çerçevesinde, kütle-enerji'nin çeşitli biçimleri arasındaki dönüşümlerdir.

Bu örnekte, sistemin toplam durgun kütlesi azalıp bunun yeri-

ne, eşdeğer enerjinin kinetik enerjiye dönüşmüş olmasına karşın, kütlenin enerjiye dönüşmüş olduğunu söylemek mümkün değildir, **çünkü ortaya çıkan kinetik enerjinin de bir kütlesi vardır** ve bu kütle $m = m_0/(1-v^2/c^2)^{1/2}$ bağıntısına uygun olarak hareket eden cisimlerin relativistik kütleleri olarak kendini gösterir: T kadar kinetik enerjiye karşılık T/c^2 kadar kütle, durgun kütledeki azalmaya $(m_0-m'_0)$ tam olarak eşittir. Demek ki, kapalı sistemin toplam relativistik enerjisi değişmediği gibi, toplam relativistik kütlesi de değişmemiştir.

Eğer sistemimiz «kapalı» olmasaydı, sisteme dışardan enerji eklemiş olsaydık; sistemin enerjisindeki artmayla orantılı olarak sistemin kütlesi de artacaktı. Ayrıca, bu sistemlerin sınırlarını yeteri kadar genişleterek kapalı bir sisteme dönüştürmek her zaman için mümkündür. Bu nedenle yukarda anlatılanların hepsi uygun bir dil ile açık sistemler için de söylenebilir.

Sonuç olarak her türlü enerjiye karşılık olarak aynı yer ve zamanda E/c^2 kadar kütle de vardır ve kütlenin enerjiye dönüşmesi diye birşey yoktur; yalnızca, toplam relativistik enerjiyi oluşturan çeşitli enerji biçimlerinin kendi aralarındaki dönüşmelerden anlamlı olarak söz edilebilir. Evrenin bütününü de kapalı bir sistem olarak düşünürsek, evrendeki toplam enerjinin ve buna koşut olarak eşdeğer toplam kütlenin daima sabit olduğu söylenebilir. Bu son noktanın kuantum kuramıyla sınırlı bir istisnası vardır: Heisenberg belirsizlik ilkesine göre $\Delta t \Delta E \geqslant t$ bağıntısını sağlamak koşuluyla, en fazla Δt kadar bir süre için ΔE kadar enerji, karşılığında hiçbir bedel ödenmeksizin, yoktan varolabilir. Fakat, böylesi bir mutlak varolma durumunda bile Einstein'ın kütle-enerji eşdeğerliği ilkesi çiğnenmez. Varlığa gelen ΔE kadar enerjinin de Δm kadar eşdeğer kütlesi vardır ve bunların ikisi birlikte en fazla Δt kadar süre içinde geldikleri gibi yok olurlar.

Kütlenin, «yoğunlaşmış enerji» olarak yorumlanmasına ve «maddenin enerjiye dönüşmesi» türünden anlatımlara gelince: Burada da sorun madde, alan, kütle, enerji kavramları arasındaki ayırımın iyi belirlenmemesinden kaynaklanmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi madde ile alan arasındaki fark nitel değil, niceldir; madde «kütle-enerji»yi yoğun biçimde içerirken, alan «kütle-enerji»yi seyrek biçimde içerir. Buna göre, «alanın yoğunlaşma sonucunda maddeye dönüşmesi» doğru bir anlatım olmasına karşın, «enerjinin yoğunlaşma sonucunda kütleye ya da maddeye dönüşmesi» ya da «maddenin çözülerek enerjiye dönüşmesi» vb, anlatımlar tümüyle anlamsızdırlar. Çünkü, yoğunlukları ne olursa olsun, kütle ve enerji nitelikleri hem alanların hem de maddesel cisimlerin ortak niteliklerdir ve daima birlikte bulunurlar.

— Enerjinin yoğunlaşarak kütleye dönüştüğünü ya da kütlenin yoğunlaşmış enerji olduğunu söylemek doğru değildir; çünkü daha yoğun enerji, daha yoğun kütle demektir.

— Maddenin enerjiye dönüşmesi anlamsızdır; çünkü enerji maddenin niteliklerinden birisidir. Bir şeyin kendi niteliklerinden birisine dönüştüğünü söylemek; suyun

akışkanlığa; buzun kırılganlığa dönüştüğünü, vb, söylemek kadar anlamsızdır. Doğru bir dil ile yalnızca, suyun buza ya da alanın maddeye dönüştüğü vb., söylenebilir.

Sonuç olarak, kütle ile enerji birbirine dönüşen değil, relativite kuramının matematiksel betimlemesinde doğrudan bir biçimde bulunmamakla birlikte, bu betimlemelerin doğal olgulara uygun olarak yorumlanmasının sonucu olarak, aynı yer ve zamanda daima birlikte bulunan (birbirini içeren) niteliklerdir «Dönüşme»den, doğru bir dil kullanarak ancak, toplam relativistik enerjiyi oluşturan çeşitli enerji biçimlerinin kendi aralarındaki karşılıklı dönüşümlerden, toplam relativistik enerjinin ve dolayısıyla toplam relativistik kütlenin korunması koşuluyla söz edilebilir. Böylesi dönüşümlere katılan enerji biçimlerinden birisi durgun kütle enerjisidir. Fakat durgun kütlenin kendisinin (ya da genel olarak kütlenin) enerjiye dönüştüğünü söylemek ise tümüyle yanlış bir dildir ve/veya doğada karşılığı olmayan olguları anlatır.

REFERANSLAR

1) Bergmann, P.G, **Int. to the Theory of Relativity** Prentice-Hall of India Private Limited, s. 134, 135 New Delhi 1969.
«.. A very striking example of the **destruction** of mass is the annihilation of electron-positron pairs. The **masses** of the electron and the positron are wholly **transformed** into electromagnetic radiation...»
(Açıklama: Elektron ve pozitronun **kütlelerinin** yok olup α ışınlarının **enerjilerine** dönüştüğünü söylemek doğru değil; çünkü, α ışınlarının da relativistik enerjilerine eşdeğer relativistik kütleleri var ve bu kütle elektron-pozitron çiftinin toplam kütlelerine eşit. Eğer elektron-pozitron çiftinin durgun kütle **enerjilerinin** ($2m_0c^2$) α ışınlarının **enerjisine** dönüştüğü söylenseydi doğru bir dil kullanılmış olurdu.)
2) Goldstein, H., **Classical Mechanics**, Addison wesley, s. 204.
«.. Despite the fantastic energies produced, the mass loss cau at most amount only to 0.1 % of the original mass»
(Açıklama: Burada genel bir kütle kaybı yerine, durgun kütle kaybından söz edilmeliydi)
« . such as a pair creation, in which two particles of finite mass are created from the energy of a **massless** photon.»
(Açıklama: Burada, kütlesi olmayan (?) fotonların enerjilerinin elektron-pozitron çiftinin **kütlesine** dönüştüğü anlatılmak isteniyor. Fakat, fotonların kütlesinin olmadığını söylemek doğru değil. Fotonların, Einstein'ın da açıkça belirttiği gibi, enerjilerine eşdeğer bir de relativistik kütleleri vardır. Bu nedenle kütle ve enerjinin birbirine dönüştüğünü söylemek bu örnek için de doğru değildir.)

3) Beiser, A., **Concepts of Modern Physics**, Mc. Graw-Hill, s. 32.
«**Mass** can be **created or destroyed** but only if an equivalent amount of **energy simultaneously vanishes** or **comes into being** and vice versa.»
«.. the **conversion** of **matter** into **energy** is the source of the power liberated in all of the exothermic reactions of physics and chemistry.»
(Kütle ve enerji ya da madde ile enerji arasında ileri sürülen sözde dönüşme konusunu tipik bir biçimde dile getiren örneklerden biri.)

4) Kaplan, I., **Nuclear Physics**, Addison-Wesley, s. 204, «In an ordinary chemical process, mass is always **converted** into **energy.**»
«.. the **mass-energy conversion** can be detected in nuclear phenomena...»
(Açıklama: Bütün bu anlatımların doğru olabilmesi için **mass** terimi yerine **rest mass energy** terimi konmalıdır.)

5) Halliday, D., Resnick, R., **Physics I**, Willey and Sons, s. 173.
«...since **mass** itself is just one **form** of **energy**, we can now assert that a body at rest has an energy m_0c^2 by virtue of rest mass.»
(Yanlış bir dil. Doğrusu şöyle olmalıydı: ...since **rest mass energy** is just one form of energy...)
«A beautiful example of exchange of energy between mass and other forms is given by the phenomenon of pair production.»
(Kütle ile diğer biçimler arasında enerji değişiminden söz etmek herşeyden önce kütle ile enerjinin aynı boyutlara sahip olmamaları nedeniyle sakıncalı. Şöyle denmeliydi: ...exchange of energy between **rest mass energy** and **other forms (of energy)**...)

6) Hauser, Walter., **Int. to the Principles of Mechanics**, Addison-Wesley Pub. Comp., Inc., s. 468, (1966)
«This **conversion** of **mass** into **energy** or **energy** into **mass**...»

7) Furth, R. H., **Fundamental Principles of Modern Theoretical Physics**, Pergamon Press, s. 185
«...**matter** may be '**created**' at the expense of another form of **energy**... and that matter can be 'annihilated' whereby energy is released in another form.»
(Açıklama: Bu örnekte **madde** ile **enerji** arasında **dönüşüm** olduğu ileri sürülüyor. Fakat böyle bir olgudan söz etmek, herşeyden once bir şeyin (maddenın) kendi niteliklerinden birisine (enerjiye) dönüşmesi gibi kabul edilmesi güç bir durum yarattığı için anlamsızdır.)

8) Kuhn, T.S., **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Alan Yayıncılık İstanbul, 1982, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, s. 111
«Newton'cu kütle değişmez korunur, Einstein'cı kütle ise her zaman enerjiye dönüştürülebilir.»

9) Hançerlioğlu, O., **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 92.
«Einstein kesinlikle kanıtlamıştır ki, maddenin özelliği sayılan **kütle, yoğunlaşmış**

enerjiden başka bir şey değildir.»
(Açıklama: Bu örnekte, kütlenin yoğunlaşmış enerji ile özdeş tutulduğunu görüyoruz. Oysa kütle, her yoğunluk derecesindeki enerji ile daima birlikte bulunan bir niteliktir ve kütle, enerji ile birlikte madde ve alanların temel niteliklerini oluşturur.

10) Einstein, A., İnfeld, L., **Fiziğin Evrimi**, Onur Yayınları, Ankara, 1972, Çeviren: Öner Ünalan, s. 191-193, 233-235.
11) Eisberg, R.M., **Fundamentals of Modern Physics**, John Wiley and Sons, Inc., s. 35.

Felsefe Bibliyografyası

FELSEFE YAYINLARI KAYNAKÇASI 1928-1984

Hasan S. KESEROĞLU

G

GABRIEL, J. Leroux — **Akdenizin ilk medeniyetleri** / çev. Cevdet Perin, Mithat Perin. — İstanbul: A. Sait Basımevi, 1944 - 159 s

GABRIEL, J. Leroux. — **Akdenizdeki ilk uygarlıklar** / çev. Nihal Önal. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1969. - 235 s

Tarihin başlangıcına kadar Akdenizdeki uygarlıklar ilerleme ve gerileme dönemleri ile ele alınıp anlatılmaktadır.

GAIDENKO, Pyma P. — **Varoluşçuluk ve Birey** / çev. Selabattin Hilav. - İstanbul: Büyük Kervan Matbaası, 1962

GAIDENKO, Pyma P. — **Varoluşçuluk ve Birey** / çev. Selahattin Hilav - 2. bas. - İstanbul: Tan Gazetesi Yayınları, 1966.

GALE, Ramona Ann, — **İlk canlılar** / çev. Atilla Özalpan. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975 - 48 s.

Canlılığın başlaması, hayatın karalara geçişi, dinozorlar, insanın ortaya çıkışı. Darwin ve evrim konularıyla çevrili yapıt, kısa bilgiler vermektedir.

GARAN, Mahmut - BERTAN Onaran (çevirenler). — **Çağımız Üzerine Düşünceler.** - Istanbul: Kitapçılık Limited Ortaklığı Yayınları, 1966. - 128 s.

Çağdaş insancılık, çağdaş insancılığın biçimleri, varoluşçu insancılık, kişici, Marksçı ve bilimsel insancılık bölümlerinde çağımız üzerine insancı düşünceleri yansıtmaktadır.

GARAN, Mahmut, ayr. bkz. Piccon, Gaeton.

GARAUDY, Roger. — **Jean Paul**

Sartre ve Marxism / çev Selahattin Hılav. - 2. bas. - İstanbul: Sosyal Yayınları, 1965. - 79 s.
Varoluşçuluk ve Marksizm, diyalektik, madde, diyalektik, doğanın mı yoksa düşüncenin mi yasasıdır; Sartre ve tarihsel maddecilik anabaşlıkları altında oluşan yapıt, Sartre'ın 'Critique de la raison dialectique' adlı yapıtı eleştirilerek, Marksizm karşısında varoluşçuluk ele alınmaktadır.

GARAUDY, Roger — **Karl Marx'ın Fikir Dünyası** / çev. Adnan Cemgil. - İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1969. - 356 s.
Marx'ın felsefe, ekonomi ve politika alanlarındaki düşüncelerinin kaynağı, bu kaynaklarda da Batı düşüncesi ve Marx'ın yeri irdelenmektedir.

GARAUDY, Roger. — **Marks İçin Anahtar** / çev. Ahmet Taner Kışlalı. - Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975. - 190 s.
Bütün yönleri ile Marks ve marksizm ele alınıp anlatılan yapıtın sonunda Marx'ın yaşamı ve yapıtları tarihsel bir düzende anlatılmaktadır

GARAUDY, Roger. — **Sosyalizm ve Ahlak** / çev. Selahattin Hılav - İstanbul: Gerçek Yayınları, 1965 - 95 s.

GARAUDY, Roger. — **Sosyalizm ve Ahlak** / çev. Ahmet Taner Kışlalı. - 2. bas. - İstanbul: Süreç Yayınları, 1976. - 104 s.
Yapıt, sosyalist ahlak, işçi sınıfı ahlakı, marksist ahlakın bilimsel temeli, burjuva ahlakı ve bütünsel insan anabaşlıklarından oluşmaktadır.

GASSET, Jose Ortega Y. — **Kitlelerin Ayaklanışı** / çev. Seçkin Çağan. - İstanbul: May Yayınları, 1968. - 259 s

GASSET, Jose Ortega Y. — **Kütlelerin İsyanı** / çev. Nejat Muallimoğlu. - İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976. - 183 s.
Düşünme yöntemini ortaya koyması açısından önemli olan yapıt, kültür tarihi ile psikolojiye yer verir.

GASSON, Herbert — **Tali Sensin** / çev. Muallim Mubahat. - İstanbul: Sanai Nefise Matbaası, 1930. - 126 s.
Ahlaksal yongösterici olarak insan devinim ve davranışlarını ele alan yapıtın dili bugün için çok eskidir.

GAZALİ, İmam. — **Âlemlerin Sırrı** / çev. Naim Eroğlu. - İstanbul: Hisar Neşriyat, 1972. - 229 s.

GAZALİ, İmam. — **Alemlerin Sırrı** / çev. Naim Eroğlu. - İstanbul: Hisar Yayınları, 1980. - 239 s.
Yapıt, evrenin gizi olarak Tanrı ele alınarak, dinsel açıdan görüşlere yer vermektedir.

GAZALİ, İmam. — **Bidayetü'l-hidaye : hidayet yolu** / çev. Lütfi Doğan. - Ankara: Rüzgârlı Matbaası, 1962. - 79 s.

GAZALİ, İmam. — **Bidayethl hidâye** / çev. Abdülkadir Akçiçek. - İstanbul: Bahar Yayınları, 1964. - 110 s.

GAZALİ, İmam. — **Bidayetül hidaye** / çev Abdülkadır Akçiçek. İstanbul: Bahar Yayınları, 1971 - 124 s.

GAZALİ, İmam — **Bidayetül hidaye** / çev. Abdülkadir Akçiçek - 3 bs. - İstanbul: Bahar Yayınları, 1975 - 124 s.
İslâm düşüncesinde hatalardan korunma, ibadet ve görgü anlatılmaktadır.

GAZALİ, İmam. — **El-kistâsül'mustakim:** hak yolcularının miracı: üç kitap bir arada / çev. Yaman Arıkan. - İstanbul: Eskin Matbaası, 1971. - 268 s
Yapıt, Batıl inançlara saplantılı biri ile konuşma, eski felsefecilerin görüş yanlışlıkları ve 'ehli sünnet itikadının bir hülasası' bölümlerinden oluşmaktadır.

GAZALİ, İmam. — **El-munkizı min-ad dâlâl** / çev. Hilmi Güngör. - Ankara: Millı Eğitim Bakanlığı, 1949. - vı, 128 s

GAZALİ, İmam. — **El-munkızu min-ad dâlâl** / çev. Hilmi Güngör. - 2. bs. - Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1960. - 92 s

GAZALİ, İmam — **El-mınkızu mın-ad-dâlâl** / çev. Hilmi Güngör. - 3. bs. - İstanbul: Cağaloğlu Yayınları 1963. - 103 s.

GAZALİ, İmam. — **El-mınkızu min-ad-dalal** / çev Salih Şeref, Ahmet Davutoğlu, Hüseyin Turalı. - İstanbul: Cağaloğlu Yayınları, 1970 - 96 s.
Bilimlerin amacı, gizleri, tasavvuf ve eleştirilen felsefeciler konusunda sorulabilecek soruların yanıtlarına yer verilmektedir.

GAZALİ, İmam. — **Felsefecilere Cevap** / çev. Âkıf Nuri. - İstanbul: Dava Yayınları, 1970. - 236 s
Yazar ve yapıtları üstüne çevirenin uzun bir yazısı ardından, yapıt, evrenin oluşumu, devinim, zaman gibi denemelerden oluşmaktadır.

GAZALİ, İmam. — **Filozofların tutarsızlığı** — **Tehafüt el-felâsife** / çev. Bekir Karlıağa. - İstanbul: Hisar Yayınları, 1980 - 240 s.

GAZALİ, İmam. — **İhyâ'u'ulûmi'ddin** / çev. Ahmet Serdaroğlu. - Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1963-1966. - 1. c. (kitap 1-7)

GAZALİ, İmam. — **İhya'u'ulûmi'ddin** / çev. Ahmet Serdaroğlu. - İstanbul: Bedir Yayınları, 1973-1975. - 2 c. - İçindekiler: 1. c. Rub'ul ibadit - 2. c. Rubul Adat.

GAZALİ, İmam. — **İhlâ-i Ulum-iddin** / çev. Ali Arslan. - İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1971-1977. - 10 c
İçindekiler: 1. c. İslâm dininin beş koşulu - 2. c. Dua, Kuran - 3. c. Alış veriş, insanlarla ilişkilerde iyi davranmak - 4 c. Akrabalık ve konuklar - 5 c. Kalbin karmaşıklığı, güzel ahlak - 6. c. Öfke, ellaçıklık, cimrilik, rüya, gurur - 7. c. Tövbe, kuruntu - 8 c. Korku - 9. c. Doğruluk - 10. c, Tanrı konularını içermektedir.

GAZALİ, İmam. — **İlahi ahlak** / çev. Yaman Arıkan. - İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1976. - 348 s.
Tanrı ve ahlak bağıntısı ele alınan yapıtta, tanrının değişik doksan dokuz adı verilmektedir.

GAZALİ, İmam. — **İslâm ahlakı** / çev. Akif Nuri Karcıoğlu. - İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969. - 127 s — Kitap 1975'te 2, 1978'de 3. bs. yapmıştır.
İyi huyların erdemi, iyi ve kötü huyların hakikatı, iyi ahlak, gönül hastalıkları ve sağaltımı, çocuk eğitimi, çok konuşmak gibi değişik konularda dine bağlı bir ahlak yolu çizilmektedir

GAZALİ, İmam — **Mukaddes merdivenler** / çev. Yaman Arıkan. - İstanbul: Eskin Matbaası, 1971. -

GAZALİ, İmam. — **Riyadan ihlâ-**

sa tevazua / çev. Celal Yıldırım. - İzmir: Ticaret Matbaası, 1965. - 45 s.

GAZALİ, İmam. — **Ruhu-l adat** / çev. Ahmet Serdaroğlu. - İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.

GAZALİ, İmam. — **Ruhu-l ibadât** / çev. Ahmet Serdaroğlu. - İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.

GAZALİ, İmam. — **Ruhu-l Mahlukat** / çev. Ahmet Serdaroğlu. - 2. bs. - İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.

GAZALİ, İmam. — **Tasavvufun esasları** / çev. Remzi Barışık. - Ankara: Kılıç Kitabevi Yayınları, 1972. - 256 s.

GAZALİ, İmam. — **Tasavvufun esasları** / çev. Ramazan Yıldız - İstanbul: Şamil Yayınları, 1971 - 201 s

GAZALİ, İmam. — **Tasavvufun esasları** / çev. Ramazan Yıldız - 2. bs. - İstanbul: Şamil Yayınları, 1976 - 215 s

Tasavvufun ne olduğu konusunda bilgiler verilmektedir.

GAZALİ, İmam. — **Varlıkların yaratılış hikmetleri** / çev. Hasan Akarsu, Mürsel Sıradağ. - İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1971. - 140 s.

GAZALİ, İmam. — **Varlıkların yaratılış hikmetleri** / çev. Hasan Akarsu, Mürsel Sıradağ - 2 bs. - İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1973 - 140 s

Onbeş bölümlük yapıt canlı, yer, gökbilim üzerine kurulmuştur. Arapça kısa metinlerin de yer aldığı yapıtta, bütün varlıklarla Tanrı arasında bir bağ kurulmaya çalışılmaktadır

GEHLEN, Arnold — **İnsan üzerine sekiz konferans** / çev. Rifat Döver. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1970. - 75 s.

GEHLEN, Arnold. — **İnsan** / çev. Bedia Akarsu, Hüseyin Batuhan. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1954. - 121 s.

GEHLEN, Arnold. — **İnsan** / çev. Bedia Akarsu. - 2 bs - İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973. - 121 s

Yapıt, yazarın İ. Ü. Edebiyat Fakültesinde verdiği konferansların metinlerini içermektedir İnsanın nereden geldiği, insan morfolojisinin biricikliği, aksion ve zekâ, insanın içgüdüleri var mıdır, dil ve idrak, insan ve kültürün başlangıçları ile insan ve teknik anabaşlıkları bulunmaktadır Yapıtın Almanca özgün metinleri yanısıra, yazar üstüne de bilgi verilmektedir

GELEN, Arif, bkz. Engels, Friedrich.

GOBLOT, Edmond. — **İlimlerin Sistemi** / çev. Fethi Yücel. - Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1954. - 177 s

GOBLOT, Edmond — **İlimlerin Sistemi** / çev. Fethi Yücel. - 2. bs. - Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1965. - 181 s.

Yapıt, salt bilim, ampirik bilim, matematik, cebir, geometri, doğa bilimleri, fizik, fizyoloji, tinsel bilimler, ahlak ve felsefe anabaşlıklarını içermektedir.

GOLDMAN, Lucien. — **Diyalektik Araştırmalar** / çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert. - İstanbul: Kavram Yayınları, 1976 - 148 s.

Yazarın felsefe, felsefe sosyolojisi ve edebiyat sosyolojisiyle ilgili bağımsız makalelerini içermektedir. Başlıklar ise diyalektik maddecilik bir felse-

fe midir, diyalektik maddecilik ve felsefe tarihi, diyalektik maddecilik ve edebiyat tarihi, şeyleşme, yapıtın doğasıdır.

GOLDMAN, Lucien. — **İnsan Bilimleri ve Felsefe** / çev. Afşar Timuçin, Füsun Aynuksa. - İstanbul: Kavram Yayınları, 1977. - 140 s

Felsefe ile toplum bilimleri araştırılan yapıtta, felsefe nedir, niçin felsefe yaparız, felsefe hangi alanlarda toplum, bilim, siyaset ve tarihle bütünleşir? sorularına yanıt verilmektedir. Ayrıca çeşitli ideoloji ve öğretiler de ele alınmaktadır.

GOLDMAN, Lucien. — **Kant Felsefesine Giriş** / Afşar Timuçin. - İstanbul: Metis Yayınları, 1983. - 240 s.

GOTTSCHALK, Herbert. — **Bertrand Russell** / çev. Vehbi Hacıkadiroğlu - İstanbul; Alaz Yayınları, 1984. - 112 s

GOURMONT, Remy de. — **Fikir Üretimi** / çev. Muzaffer Necip Tanyeri. - Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1949. - 249 s

GOURMONT, Remy de. — **Fikir Üretimi** / çev. Muzaffer Tanyeri. - 2. bs. - Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1968 - xvii, 229 s.

Değişik denemeler yer almaktadır

GÖKBERK, Macit. — **Değişen Dünya, Değişen Dil.** - İstanbul: Çağdaş Yayınlar, 1980. - 174 s.

Yazarın konuşmaları ve değişik makalelerini içeren yapıtta, dünyanın değişmesi ile dilin değişmesi arasında zorunlu bir bağıntı kurulmaktadır.

GÖKBERK, Macit. — **Felsefe Tarihi.** - İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, 1961. - vii, 482 s.

GÖKBERK, Macit. — **Felsefe Tarihi.** - 2. bs - İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1967. - 509 s.

GÖKBERK, Macit. — **Felsefe Tarihi.** - 3. bs. - Ankara: Bilgi Yayınevi, 1974. - 503 s.

GÖKBERK, Macit. — **Felsefe Tarihi.** - 4. bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980. - vii, 380 s.

İlkçağdan, 20'inci yüzyıla kadar felsefenin gelişimi, bu tarih içinde filozoflar yapıt ve düşünceleri ile birlikte anlatılmaktadır. Sonra yazar adları dizini vardır.

GÖKBERK, Macit — **Felsefenin Evrimi.** - İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979. - viii, 380 s.

Yapıtın ilk bölümünde ilkçağdan 19'uncu yüzyıla kadar felsefenin gelişimi, ikinci bölümünde de bu dönem içindeki felsefecilerin yapıtlarından parçalar sunulmaktadır.

GÖKBERK, Macit. — **Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları.** - İstanbul· İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1948. - vi, 128 s.

Hayat ve düşünce formu, aydınlanma döneminin genel çizgileri ve tarih felsefesi, aydınlanma karşısında Kant ile Herder anlatılırken, Kant ile Herder'ın tarih görüşleri ayrı ayrı irdelenmektedir.

GÖKBERK, Macit

Ayr. bkz. Aster, Ernst von Platon.

GÖKBERK, Ülker, bkz. Kant, Immanuel.

GÖKÇE, Ali Rıza. — **İlim ve İnsan.** - Erzincan: Yeşileğin Matbaası, 1961. - 168 s.

İnsan ve evren üzerine filozof-

ların düşüncelerini derleyen bir yapıt. Dili günümüz için oldukça eski'.,

GÖKÇÖL, Tanju. bkz. Ksenophon Platon

GÖKMEN, Olcay, bkz. Mandel, Ernest-George Novack

GÖKTÜRK, Akşit, bkz. Bacon, Francis-Kaufmann Walter-Russel, Bertrand

GÖRGÜN, Ziyaettin. — **Soyut Resim.** - İstanbul: Kervan Matbaası, 1961. - 48 s.
Soyut resimin ne olduğu, ortaya çıkışı ve gelişimi anlatılmakta, eskiye bağlı düşünceler karşısında soyut resim açıklanmaktadır.

GRAMSCI, Antonio — **Aydınlar ve Toplum** / çev. Vedat Günyol, Ferit Edgü, Bertan Onaran. - İstanbul: Çan Yayınları, 1967. - 103 s
Yazar üstüne yazının ardından kültür hayatı, tarihsel maddecilik, edebiyat ve eleştiri yazıları yer almaktadır

GRAMSCI, Antonio — **Felsefe ve Politika Sorunları** / çev. Adnan Cemgil. - İstanbul: Payel Yayınları, 1975. - 360 s
Felsefenin ve tarihsel materyalizmin incelenmesine giriş, felsefe ve tarih sorunları, praxis felsefesinin incelenmesinde ortaya çıkan bazı sorunların ardından, politika bilimi anlatılmaktadır

GRAMSCI, Antonio — **Modern Prens** / çev Pars Esin. - Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984. - 172 s

GREGOIRE, François. — **Büyük Ahlâk Doktrinleri** / çev. Cemal Süreyya. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1971. - 170 s.
Ahlâk öğretilerinin gelişimini tarihsel düzende ele alıp araştıran yapıtta laik ve dinsel ahlâk öğretilerinin insanlığın çeşitli dönemlerinde geçirdiği değişiklikleri açıklanmakta, günümüze gelişi anlatılmaktadır.

GRESPIGNY, Anthony de. — **Çağdaş Siyaset Felsefecileri** / der. A. de Grespigny, Kentteh R. Minogue - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981. - 293 s.

GROETHYSEN, Bernard — **Nietzsche ve Alman Felsefesi Düşünüşüne Giriş** / çev. Hamdi Ragıp Atademir. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944. - 94 s.
Alman felsefecilerinden Nietzsche, Dilthey, Simmel ve Husserl ele alınarak felsefeleri anlatılmaktadır.

Felsefe Sözlüğü

Afşar TİMUÇİN

ALIŞKANLIK (fr. **habitude**; alm. **Gewohnheit**; ing. **habit**). **Yinelenen edimlerle** belli bir yatkınlık ve davranış biçimi kazanma durumu. Alışkanlık yavaş yavaş sağladığı uyum kolaylıklarıyla insanı dünyayla uyarlı ilişkiler içine koyarken onu edilginleşme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır. Alışkanlıkların bedensel uyumla ilgili olanına **biyolojik alışkanlık**, ruhsal uyumla ilgili olanına **ruhsal alışkanlık** diyoruz. Bir sarhoşun gece karanlığında evinin yolunu aramadan bulması, kapıyı zorlanmadan açıp yatağına girmesi biyolojik alışkanlıkla ilgilidir; bir öğrencinin her akşam eski derslerine göz atmadan yatağa girmemesi ruhsal alışkanlıktır. Özdeş ya da benzer etkenler eşit ya da hatta değişik aralıklarla varlığımızı tuta tuta bizi belli bir yatkınlığı kazanmaya, belli bir davranış biçimi edinmeye yöneltirler. Alışkanlık, yinelemelerin etkisiyle belli bir uyum düzeyine ulaşmak ve orada kalmak demektir. Alışkanlıklar oldukları gibi de kalabilirler, yerlerini bizi daha yetkin bir yatkınlık ve davranış düzeyine ulaştıracak yeni alışkanlıklara da bırakabilirler. Çok kötü yüzen birine iyi yüzme alışkanlığı her zaman kazandırılabilir. Elbette en kolayı hiç yüzme bilmeyen bir kişiyi iyi yüzücü olarak yetiştirmektir: alışkanlıkları bırakmak alışkanlıklar edinmekten zordur. Ustalaşmanın temelinde de biyolojik ve ruhsal alışkanlıklar yatar; keman çalmaya çalışan bir kişi sürekli olarak daha yetkin davranışları daha az yetkin davranışların yerine koymaktadır. Alışkanlıkları atmanın zorluğu bizi onların yerine yenilerini koymak zorunda bırakabilir (sigarayı bırakan bir kişinin gün boyu badem şekeri yemeye başlaması gibi). Buna göre alışkanlıklar insan yaşamında pek önemli bir yer tutarlar. Aziz Augustinus'un «alışkanlık ikinci doğadır» sözü alışkanlıkların önemini anlatmaya yeter. Alışkanlıkların korkunçluğunu ve onlardan kurtulmanın zorluğunu

Mark Twain şu sözlerle dile getirmiştir: «Bir alışkanlıktan kurtulmak onu pencereden fırlatmakla olmaz, onu basamak basamak aşağıya indirmek gerekir.» Buna karşılık Amerikan filozofu William James alışkanlığı toplumsal yaşamın dayanağı sayar: «Alışkanlık toplumun en büyük dayanağıdır, onun en değerli koruyucu etkenidir.» Bazıları alışkanlığın daha çok kötü eğilimlerle ilgili olduğunu benimser. Oscar Wilde şöyle der: «İnsan en kötü alışkanlıklarını bile acımadan bırakamaz, belki en çok acıyarak bıraktıkları en kötü alışkanlıklardır.»

ALIŞKI (fr. **coutume**; alm. **Brauch**! ing. **custom**). **Halkların davranış özellikleri.** Bireysel kalıp davranışlara alışkanlık, toplumsal kalıp davranışlara alışkı diyoruz. Alışkılar, göreneklerle ve sanat-zanaat ürünleriyle, tarihsel boyut içinde geleneği oluştururlar. Alışkılar ve görenekler sözkonusu ürünlere katılırlar, onları koşullarlar, bir bakıma onları yaratırlar ve onları da içine alan gelenekler bütünü içinde halkların davranış özelliklerini belirlerler; ülkelerde ya da bölgelerde, toplumlarda ya da toplum katlarında görülen davranış özelliklerine karşılık olurlar. Alışkılar, toplumsal alışkanlıklar olmakla, insanların **hep birlikte** neden böyle yaptıklarını ve neden öyle yapmadıklarını açıklayacak anlamları içerirler. Bu yüzden onlar bir anlamda halkın dünyasına açılan gizli kapıları oluştururlar. Onlar bir anlamda halkın duygu ve düşünce dünyasıyla ilgili olan ve davranışlarda dışlaşan doğrulardır. Buna göre alışkılar ayrıştırması toplumsal değerler ayrıştırması olmakla budunbilimin, budunbilgisinin ve halkbilimin kökeninde yer alacaktır. Bireyler gibi toplumlar da bir takım belirgin alışkanlıklar gösterirler, hatta kalıp davranışlar gösterirler; alışkı bu davranışların hem kendisi hem etkin nedenidir, belirleyenidir. Gerçekde alışkı her türlü toplumsal davranışın ilk belirleyenidir; yalnız yapıtlara yani sanat-zanaat ürünlerine değil, göreneklere de içeriğini hatta biçimini onlar kazandırır. Buna göre onlar insan yaşamını çeşitli yönlerinde belirleyen olmaktan öte onu bütünleyen bir güç taşırlar. David Hume alışkıyı «insan yaşamının en büyük yol göstericisi» sayar. Augustinus'cu Pascal, onu şöyle belirler: «Alışkı ikinci bir doğadır, birincisini yıkar.» Bazı yazarlar alışkılarda alışkanlığın tehlikelerine benzer tehlikeler bulurlar. Voltaire «insanlar masum nedenlerle saçmasapan alışkılara sahip olurlar» der. Ona göre alışkı insan yaşamının en belirleyici yanını ortaya koyar: «Alışkı imparatorluğu doğa imparatorluğundan daha büyüktür. Görenekleri içine alır, evrenin alanına çeşitliliği yayar, doğa onda birliği ortaya koyar. Alışkı her yerde az sayıda değişmez ilke belirler, buna göre temel her yerde aynıdır ve kültür değişik meyvalar verir.» Pascal'ın çağdaşı Etienne de la Boétie alışkının tehlikesini daha açık bir özdeyişle duyurur ve «köleliğin ilk nedeni alışkıdır» der. Ne olursa olsun, alışkı kültürün temelindeki ilkeler bütünüdür. Yaşamda etkin olarak vardır, her an vardır, yaşamı koşullayacak biçimde vardır, ancak ağırlığını her an duyurmaz. Alain pek haklı olarak şöyle der: «Alışkı ruhu sıkmaz. Neden? Çünkü onay istemez.» Alışkı bir toplumda toplumsal davranışların özünü ve kökenini oluşturur;

kişilerin davranışlarında dışlaşırken çeşitlilenir ve özel özellikler kazanır, sanatta da özel özelliklere bürünür. Alışkıya billurlaşmış ve yasalaşmış toplumsal davranışlar bütün de diyebiliriz. Yaşam biçimlerinin değişmesiyle alışkılar dönüşüme uğrarlar ya da yerlerini başka alışkılara bırakarak sönüp giderler.

ALTYAPI (fr. **infrastructure**; alm. **Infrastruktur, Unterbau**; ing. **infrastructure**). Düşünce etkinliklerini belirleyen üstyapı alanına karşılık iktisadi etkinlikler alanı. Bu kavram özellikle Marx'cı düşünceyle ilgilidir ve üretim ilişkilerinin bütününü kapsar. Üstyapı ve altyapı, biri maddi dünyanın yansısı, öbürü onunla ilgili etkinliklerin tümü olmakla insan yaşamının iki ayrı yönünü oluşturur. İktisadi olaylar yaşamı belirleyen olaylar olarak değerlendirilirken düşünce dünyası yaşamı dönüştürebilen bir güç olarak düşünülür. Buna göre her iki alan bir bütünün iki ayrı görünümü olmakla ortak bir etkileşim alanı oluştururlar. Bunlardan birinin ikincil değerde olup olamayacağını düşünmekten çok bunların nasıl etkileştiklerini ortaya koymak önemli olacaktır.

ANLIK (fr. **entendement, intellect**; alm. **Verstand, Intellect**; ing. **understanding, intellect**). **Anlama yetisi.** Skolastik felsefenin «intellect» olarak karşıladığı bu kavram modern felsefede ayrı dillerde ayrı karşılıklar bulmuştur. (Leibniz: «Anlık, Latinlerin **intelkin anlık** (lat. **intellectus agens**) Aristoteles'de örtülü olarak, onun bilgi kuramını temel alan skolastik düşüncede açık olarak anlık **etkin anlık** (lat. **intellectus agens**) ve **edilgin anlık** (lat. **intellectus patiens**) olmak üzere ikiye ayrılır. Edilgin anlık zihnin edilgin yanını, alıcı yanını, duyu verilerini edinebilme gücünü karşılarken etkin anlık zihnin bu verilere, bu somut deneysel verilere göre fikirler oluşturabilme gücünü karşılar. Etkin anlık duyumdan gelen imgeleri ayrıştırır, fikirler oluşturur, türleri belirler. Abelardus, anlıkla ilgili araştırmayı, anlığımızda yansıdığı biçimiyle evrenseller araştırması olarak anlar. Descartes için anlık, istem'e karşıt olarak, genel sunumların alanıdır, duyulara karşıt olarak da genel fikirler ortaya koymak ve bu fikirler üzerine usavurmalar yapmakla sınırlıdır. «Tüm düşünme biçimlerimiz iki genel biçime götürülebilir, bunlardan biri anlıkla kavramaya, öbürü istemle belirlemeye dayanır» diyordu Descartes. Anlık ya da anlamagücü bendeki fikirlere yönelir, fikirler sınırlı olduğuna göre onun işi de sınırlıdır. Anlık, fikirleri aydınlık olarak belirlemekle yükümlüdür. Oysa istemim sonsuzdur. «Bende çok büyük olduğunu gördüğüm, ondan daha geniş ve daha uzamlı hiçbir şeyin fikrini kavramadığım istem var yalnızca: öyle ki Tanrı'nın imgesini ve benzerliğini taşıdığımı bana tanıtan özellik odur» (Descartes) Buna göre Descartes'cı düşüncede anlık anlama yetisini, istem yargıda bulunma yetisini, bu arada eylemde bulunma yetisini karşılar. Spinoza'da anlık doğru kavrama yetisi olarak belirlenir, böylece tartışma yetisi olarak belirlenen ustan ayrı ele alınır. Malebranche'da anlık tümüyle edilgin bir yetidir, zihnin çeşitli fikirleri almasına karşılıktır. Gerçekçilikte uç noktalara ulaşan Locke için «anlıkta daha önce duyumlarda bulunmayan hiçbir şey

yoktur». Leibniz de anlığı kavrama yetisi olarak anlar: «Kavramagücü bizim anlık diye adlandırdığımız şeydir. Önce fikirlerin algısı, sonra işaretlerin anlamlarının algısı, daha sonra da fikirlerimizden bazıları arasında bulunan uyarlılıkların ve uyarsızlıkların algısı vardır.» Kant'da anlık bir yargılama yetisi olarak hem duyarlılıkla hem usla karşıtlaşır. «Anlık genel anlamda bilgiler yetisidir» der Kant. Ona göre anlık kategoriler aracılığıyla deneyin verilerini bilgiye dönüştürür: 1. «Tüm anlığın bilgisi, en azından insan anlığının bilgisi kavramlara dayalı bir bilgidir, sezgisel bilgi değil gidimli bilgidir.» 2. «Anlığın tüm edimlerini yargılara indirgeyebildiğimize göre ,anlık genel olarak bir yargılama yetisi diye düşünülebilir.» 3. «Sezgi duyularla ilgilidir. Düşünmek sunumları bilinçle birleştirmektir. (..) Sunumların bir bilinçte birleştirilmesi yargıdır. Öyleyse düşünmek yargılamaktır.» Schopenhauer sezgisel sunumları yeter neden ilkesine bağlı olarak birleştirme yetisi diye düşünür, buna karşılık usu soyut kavramlar oluşturma, bu kavramları yargılarda bir araya getirme yetisi olarak anlar.